PARA UN RETORNO A LA METAFÍSICA

Sobre la actualidad del tomismo esencial

Christian Ferraro

PARA UN RETORNO A LA METAFÍSICA

Sobre la actualidad del tomismo esencial

Tomismo Intensivo

Hispanica – 1

PRESENTACIÓN DE LA SEGUNDA EDICIÓN

La presente edición reproduce, con ligeros cambios, aquella aparecida hace ya tres lustros.

Entre las contadas diferencias que se podrán encontrar, más allá de algún que otro retoque redaccional, la mejora general del aparato crítico y la actualización de las citas de Fabro según la edición de las Obras Completas, vale la pena indicar la sustitución de «tomístico», entonces preferido, por «tomasiano» para indicar aquello atinente de manera precisa al pensamiento de santo Tomás a diferencia de aquello atinente a la escuela tomista. También hemos suprimido el apéndice sobre el *esse* en el tomismo trascendental de Rahner y hemos añadido alguna precisación acerca del carácter intensivo del *esse*.

En cuanto al título, vale la pena indicar que, si hubiéramos debido escribir o publicar hoy por hoy una primera edición del presente estudio, habríamos preferido escribir «tomismo *intensivo*» en lugar de «tomismo *esencial*», puesto que, si bien es Fabro mismo quien, inspirándose en Heidegger y su reclamo al pensamiento esencial (*das wesentliche Denken*), ha acuñado el segundo sintagma, el primero es, de todos modos, mucho más preciso para expresar la cualidad diferencial de la interpretación fabriana del tomismo.

A veinte años de la carta encíclica *Fides et Ratio* y a tres lustros de la primera aparición de la presente obra, el autor puede asegurar que las convicciones expresadas en esta última no solo se han mantenido, sino que se han consolidado, precisado y profundizado mucho más.

A la memoria de Cornelio Fabro, quien me libró para siempre del peligro de caer en el sueño formalista.

«No debe sorprender a nadie que la Iglesia siga ya desde hace un siglo remitiéndose a su máximo ingenio especulativo, santo Tomás de Aquino, el filósofo por excelencia del acto de ser, al cual, primero la Escolástica decadente y después la filosofía de la inmanencia, dieron la espalda»

(C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, 8)

«Eius vere est philosophia essendi et non apparendi dumtaxat»

(S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 44)

INTRODUCCIÓN

En la vida del espíritu se verifican frecuentemente situaciones críticas, situaciones de fractura, situaciones de pasaje. Situaciones que, a veces, anuncian la emergencia de algo novedoso y superior, y que, otras veces, indican la decadencia y anuncian tristemente el alborear de la «enfermedad mortal».

A inicios del nuevo milenio, cuando el hombre parece haber aferrado la clave demiúrgica para –según el principio de Protágoras– cambiar o modelar a su imagen la imagen del mundo, cuando el hombre parece haber asumido-diluido la responsabilidad de la propia libertad en ese instalarse en la finitud, que es la activación exhaustiva de las posibilidades de la horizontalidad y la mutilación obstinada de la dimensión de la verticalidad, es decir, cuando el hombre pensante parece haber llegado a agotar la proyección intencional del principio moderno, el principio de la conciencia, con la expulsión de la referencia a Dios en la cultura y en el proceso positivo de construcción de la sociedad, y cuando parece que es precisamente esta exclusión de Dios la que debiera garantizar tanto en el plano especulativo como en el existencial la fundación y activación de la propia libertad... *Hoy*, en estas circunstancias, no parece de ninguna manera una osadía afirmar que nos encontramos en una situación global de fractura, de ruptura, de confrontación.

Esto significa para la filosofía una exigencia y un compromiso. La exigencia de resurgir bajo una forma vigorosa y novedosa; el compromiso de curar la grave enfermedad, que es la del nihilismo imperante –en sus distintas variantes y versiones satelitales, como el relativismo, el pragmatismo, el logicismo, el materialismo...–,

enfermedad de la cual no está eximida; más aún, de la cual es en manera *sustancial* responsable y a la vez signo. La enfermedad de la filosofía –y al mismo tiempo el riesgo permanente de la filosofía– consiste en olvidarse de lo que no debe olvidarse, en dejar lo que jamás debe dejar, en abandonar lo que jamás debe ser abandonado. Jamás.

Perdida en el *maremagnum* de palabras que la anega, la filosofía no podrá encontrar ninguna solución si quiere seguir apacentándose de viento. Tinta y palabras, pensamientos novedosos –es decir, «originales», pero no originarios, no «esenciales»–, ensayos fútiles y sin sustancia, escritos de carácter superficial y vago, curiosidad por los datos y las ideas –¡en cuanto tales!–, curiosidad estimulada hoy por los notables e innegables avances en materia de facilidad para la investigación, para la recolección del material, para la confección de los escritos mismos... la facilidad del «cortar-pegar» de las computadoras que como, la serpiente seductora del Edén, engaña con la apariencia del fruto y quita al espíritu aquello que le es más propio, es decir, el pensar con libertad... El terror a hablar de las cosas mismas y el temor a decir verdades con convicción sincera, sin complejos... Todo esto es apacentarse de viento. Y el viento no podrá curar, porque el viento no alimenta al espíritu; por más que *parezca* espíritu.

La solución para la filosofía, la cura, como cualquier cura, tiene el carácter de una ascética. Y la ascética para la filosofía es la ascética del fundamento.

Poner en práctica dicha ascética es el efecto de una decisión. Una decisión «de vida o muerte». Y es que la filosofía puede morir. Y ha muerto muchas veces. Ha muerto cada vez que ha querido convertirse en sistema. Ha muerto cada vez que algún filósofo ha querido hablar de... pensamientos y no de cosas. Y puede morir en nosotros, como escribía hermosamente Fabro: «La filosofía no ha agotado del todo su capacidad de morir, y puede continuar muriendo todavía en cada uno de nosotros. Morirá, ciertamente, en nosotros si

repetimos todavía los errores de los "sistemas" del pasado, si tendremos prisa y precipitación para correr a una u otra perspectiva, si renunciamos a la ascética del fundamento radical»[1].

Nuestro trabajo, con todas las limitaciones y carencias que puede tener el escrito de un principiante en los caminos de la reina de las ciencias, quiere ser un modesto aporte para este viraje radical que exige nuestro tiempo. Por eso hemos elegido un tema que nos remite a la problemática exquisitamente metafísica del retorno al fundamento. El retorno al fundamento es solidario del retorno a la Metafísica. Y una re-activación y recuperación de la Metafísica sólo es posible mediante la «audacia de la razón», una densa expresión de la Carta Encíclica *Fides et Ratio*[2] que nos trae a la memoria la temática hegeliana del «salto» (*Sprung*) –no ajena ciertamente a Heidegger, a Jaspers y a Kierkegaard– a la cual en estas páginas también tendremos ocasión de referirnos. No nos queremos contentar con un pensamiento débil, y no queremos –oyendo los reclamos de la misma encíclica– poner metas poco elevadas a nuestro filosofar[3]. Nosotros queremos hacer una osada filosofía de «mar adentro» (cfr. *Lc* 5,4). Y también esto es «salto», es decir, decisión de la libertad, que se realiza en la verdad y búsqueda de la verdad, que sólo se presenta mediante la libertad.

[1] «La filosofia non ha esaurito affatto la sua capacità di morire e può continuare a morire ancora in ciascuno di noi; morirà certamente anche in noi se ripeteremo ancora gli errori dei "sistemi" del passato, se avremo fretta e precipitazione di correre all'una o all'altra prospettiva, se rinunceremo all'ascesi del fondamento radicale» (C. FABRO, *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969, 364).

[2] S. JUAN PABLO II, «Litterae Encyclicae cunctis catholicae Ecclesiae episcopis de necessitudinis natura inter fidem et rationem», en *AAS* 91 (1999), nr. 48, p. 43 = *Fides et Ratio*. Añadiremos siempre al número de párrafo, después de la coma, el número de página correspondiente a la edición oficial latina, con el «p.» para despejar equívocos. Para el texto español y el italiano usamos las respectivas ediciones de la Libreria Editrice Vaticana (Città del Vaticano 1998).

[3] Cfr. S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 56, p. 50.

El título que hemos elegido para nuestro estudio responde a la reflexión inmediatamente precedente: apostamos a *la audacia de la razón para un retorno a la Metafísica*. El subtítulo tiene el objetivo de aclarar la orientación específica de nuestro pensamiento. Nosotros estamos convencidos de que la única vía que permite encarar de manera firme y eficaz la ascética del retorno al fundamento es el tomismo. Pero, ciertamente, no un tomismo «arcaico», un tomismo «de museo», un tomismo de manuales, un tomismo de tesis cerradas y «sin ventanas», como una mónada, de fórmulas rígidas y de frases estereotipadas, que presume de tener la respuesta para todos los problemas antes de saber con precisión a qué se referían... También para este tipo de tomismo vale aquello de que «la hora de los sistemas ha pasado».

El tomismo que consideramos vía y clave de solución a la crisis actual del pensamiento no es este último, sino que es el *tomismo esencial*. Por «tomismo esencial» entendemos el tomismo tal como lo ha repensado y redimensionado el insigne filósofo italiano Cornelio Fabro. Es decir, un tomismo de profundización vital de los principios en fidelidad a sí mismo y en estricta «coherencia interna», un tomismo de ruptura con los formalismos y de apertura a la realidad «real», un tomismo activo y pujante, porque basado en la consideración del *ens-esse*, o sea, del *ens* que se resuelve en el *esse* como en su acto, y del *esse* participado, que remite de suyo al *ipsum esse subsistens*, corona y meta suprema de la filosofía y de la existencia, del filósofo y del hombre de la calle, del científico y del hombre común.

Es que a nosotros nos parece que la cuestión del *ens-esse* no es una cuestión de palabras, sino que en ella va la vida misma: porque el hombre se busca en el ser; y el ser se ilumina en el hombre[4].

[4] Cfr. C. FABRO, *Partecipazione e Causalità*, OC 19, Edivi, Segni 2010, 9.

Solamente a la luz del ser y con el fundamento del ser es posible encontrar el lugar verdadero de la libertad como fondo y comienzo, precisamente, existencial. La crisis hodierna de la filosofía no se resuelve con palabras, sino con el retorno al ser. Retorno al ser que no puede ser un «pensar el ser» como se piensa en la ciencia, sino de manera totalmente, radicalmente diversa. Porque la clave metafísica del nihilismo ha sido la incapacidad para aferrar la emergencia del *esse*, y, con ello, la declinación del *esse* en la *existentia*, de modo que el ente viene a ser pensado como *lo que es producido* o *lo que ha sido producido* y el *esse* como aquello por lo cual el ente se encuentra fuera de la nada y de las causas. Si el ser fuera tan solo un principio existentivo, el mero factor que hace existir las esencias, entonces la relación de causalidad habría «resuelto-disuelto» el problema de la verdad del ser mismo. Esto lleva directamente al nihilismo: el *esse* no es, no «puede» ser en cuanto tal, el mero factor que realiza las esencias si tiene que ser el fundamento.

La tesis que sostenemos es, por lo tanto, sumamente clara y, esperamos, quedará sólidamente fundamentada al final de nuestro itinerario. Nosotros pensamos que la *Fides et Ratio* pone manifiestamente el acento en la necesidad de una «filosofía del ser», de una filosofía dotada de verdadero alcance metafísico: para bien de la razón; para bien de la fe. Y en este llamado a la recuperación de la metafísica y de la *philosophia essendi*, vemos una ocasión para mostrar la actualidad del tomismo (esencial), al cual corresponde κατ'ἐξοχήν, como esperamos demostrar, el título de *philosophia essendi*.

Por todo ello, en el primer capítulo tendremos que indicar puntualmente cuál sea en concreto la propuesta de la *Fides et Ratio* que nos da la *ocasión* para el presente trabajo y hasta qué punto dicha propuesta encuentra eco en el tomismo esencial, cuyo «concepto» o «cualidad diferencial» habrá que individuar claramente.

Con respecto a este primer capítulo nos apresuramos a aclarar que de ninguna manera pretenderemos hacer un comentario a la *Fides et Ratio*, ni de mostrar *todas* las líneas de proyección que la encíclica sugiere. El objetivo será mucho más sobrio: simplemente intentaremos «definir» dos nociones que constituirán el presupuesto de base y, por ende, los hilos conductores del entramado interno de todo nuestro estudio, a saber, la noción de *philosophia essendi* y la noción de *tomismo esencial.* Valga la observación para que no se espere de nuestro trabajo un fruto que excede los límites que se ha prefijado y para que no se entienda *in oblicuo* que identificamos el contenido de la encíclica con la orientación del pensamiento de Fabro. Precisamente por esto hemos usado varias veces de manera deliberada el término «ocasión».

En el resto del trabajo tendremos que fundamentar la adjudicación del título de *philosophia essendi* al tomismo. Para ello habrá que comparar la especulación tomista acerca del ser con aquellos dos pensadores que más agudamente y con una perspectiva más original han sabido replantear el problema del ser, es decir, Hegel y Heidegger. Al análisis de la divergencia convergente o convergencia divergente de las instancias de estos autores con el tomismo originario y esencial se dedicarán el segundo y tercer capítulo, respectivamente. En la conclusión tendremos ocasión de sopesar la fuerza de la argumentación ofrecida y de verificar la consistencia de la tesis defendida.

Antes de adentrarnos en nuestro camino, consideramos conveniente ofrecer algunas aclaraciones de carácter metodológico. Como se puede ver, la temática global de nuestro estudio es eminentemente «fabriana». No vamos a ocultar que trataremos de escribir *desde Fabro* y siguiendo a Fabro. Haremos esto conscientemente, porque consideramos que, por un prodigio de profundidad teorética y de sintonía con el sentir de la Iglesia, la obra del ilustre discípulo de santo Tomás responde con «anticipación

profética» a las instancias y perspectivas abiertas por la *Fides et Ratio*. Pero no se crea que esto signifique carencia de aporte personal. Además de lo que ya muestra de suyo la ponderada elección de los textos y de los temas, se verá también que en nuestra lectura e interpretación hemos tratado de ofrecer algo más que una obsecuente repetición de los textos mismos. De todas maneras, si el balance final que el paciente lector hará de nuestro estudio arroja como resultado la valoración del mismo como una presentación sintética, global y fiel de la posición fabriana, dicha valoración no constituirá para nosotros de ningún modo una afrenta, sino un motivo de honra. No nos incomoda la pertenencia a su «línea» de pensamiento, ni nos preocupa tanto que se nos atribuya la originalidad, cuanto la fidelidad en la exposición de la verdad.

Debemos precisar también que en el presente trabajo se presuponen dos cosas. La primera es el conocimiento y el fluído manejo de la terminología y las nociones capitales del tomismo. Por consiguiente, no nos vamos a detener a demostrar la distinción de composición real de esencia y acto de ser, ni a explicar la necesidad rigurosa de arribar al *ipsum esse subsistens* para la correcta inteligencia del *ens per participationem*, ni a desarrollar los significados y dimensiones de la noción de participación, o de acto y potencia, materia y forma, sustancia y accidentes, etc. Todo esto es presupuesto y utilizado en nuestra exposición, como un tesoro del que se hace uso cuando se tiene necesidad. Es decir, se trata de presupuestos doctrinales que quedarán, en todo caso, en el nivel de componente material del presente estudio. Ponernos a demostrar o a ofrecer la justificación teorética de cada noción, equivaldría a hacer otro trabajo, distinto del que hemos emprendido. Asimismo se presupone el conocimiento global de la trayectoria de Fabro y del significado de su obra. No vamos, por lo tanto, a hablar de él o a presentar su figura. Es una figura que no necesita presentación. Es más: hablando *desde* él, trataremos de que él también nos hable.

Hemos preferido, además, no poner tanto el acento en la parte expositiva, para evitar caer en esquemas rígidos. Esta preferencia puede ser considerada como una limitación o un defecto, dado el carácter de algún modo «propedéutico» de un estudio que, en principio, debería ser más «ajustado a los cánones» y más «sistemático». No descartamos la posibilidad de una estimación semejante. Pero creemos que nuestra elección metodológica de base está legitimada por tres motivos: 1) El conocimiento del contenido y significado fundamental de los sistemas y líneas de pensamiento a los que aludiremos se da aquí como cosa ya sustancialmente adquirida. Por eso mismo, no se debe esperar una exposición total del pensamiento de cada autor que ingrese en la presente obra. 2) A nosotros nos parece que un trabajo un poco más original puede mostrar que *todavía queda algo por decir* en metafísica. 3) Presentar las ideas en clave de confrontación nos permite trabajar *in medias res* y percibir y poner de relieve el espesor real de las dificultades.

El carácter del presente estudio, que incluye e implica el cotejo y la comparación de diversas posturas, nos ha obligado en cierto modo a recurrir frecuentemente a la citación de pasajes de los autores en cuestión. Con respecto a dichos textos, seleccionados ya para las confrontaciones, ya para la argumentación, no es ocioso aclarar que hemos optado, en general, por dar importancia a los mismos textos que analiza Fabro, por el sencillo motivo de que son los textos que él mismo consideraba clave. Sin embargo, no nos hemos encadenado a este criterio y hemos insertado, cuando lo creímos conveniente, otros textos que reputamos particularmente valiosos.

En cuanto a la bibliografía, dos indicaciones. Antes que nada, advertimos que hemos optado intencionadamente por poner en el cuerpo de la obra la versión española de los textos que usamos, con el objeto de agilizar la lectura. A este propósito conviene señalar que todas las traducciones serán nuestras, a menos que se diga expresamente lo contrario. De todos modos, a pie de página se

podrán encontrar los textos en la lengua original de los autores que citaremos. A ello nos ha motivado el deseo de mantenernos en un alto nivel de rigor científico, ofreciendo cada vez al lector la posibilidad de confrontar la traducción con el original. Los textos que enriquecen las notas y que no aparecen en el cuerpo del trabajo, no son indispensables para seguir la línea del estudio; de ahí que, para no extendernos innecesariamente, hayamos preferido dejarlos en la lengua original.

Una aclaración de carácter terminológico tampoco estará de más. De ahora en adelante, habrá de tenerse presente que, en nuestro texto, «tomismo» o «tomista», sin el añadido del calificativo «esencial», designará normalmente a la «escuela tomista», es decir, al tomismo histórico, mientras que «tomasiano» será el término preferido para referirnos al pensamiento de santo Tomás. Del mismo modo, «tomismo originario» y «tomismo esencial» se referirán, respectivamente, al tomismo de santo Tomás y al de Fabro; pero no los tomaremos nunca en el sentido de una oposición o exclusión sino en estrecha conexión y en el sentido de legítima derivación.

Cerramos esta ya demasiado extensa introducción señalando que somos conscientes de la dificultad de la problemática que se aborda, y que el problema del *ipsum esse* –que es y debe ser el fuego sagrado de la filosofía– merecía páginas mejores que las que nosotros podemos ofrecer. Pero, por esas cosas de la historia, pareciera que la consideración del ser mismo ha estado siempre sometida a infortunios de este género. Fabro lo expresa con exactitud:

> El venerable problema del ser no tuvo, en verdad, mucha suerte en ninguna época del pensamiento. Si en el pensamiento griego obtiene el ápice con Parménides y Heráclito, parece ya decaer enseguida con los mismos Platón y Aristóteles, para resurgir después de un milenio –pero como el retorno de una sombra– en el neoplatonismo, sobre todo ateniense (Proclo). Si en el pensamiento cristiano se afirma con vehemencia inquebrantable en santo Tomás, pierde en

> cambio todo sentido preciso en la Escolástica decadente esencialista. La filosofía moderna ha surgido de esta preocupante dispersión del formalismo escolástico y ha alcanzado, a su modo, la problemática radical del ser, sobre todo, con Hegel y Heidegger[5].

La resolución hodierna del principio de inmanencia en la horizontalización radical de la existencia y de la especulación, en la búsqueda afanosa del «perdido» sentido de las cosas y el acecho abrumador del fantasma nihilista, ha intensificado este infortunio. Y en este contexto, en esta situación de fractura, en este alborear del tercer milenio, la insistente invitación de la *Fides et Ratio* nos da la oportunidad de retomar la antorcha ardiente del fuego sagrado de la filosofía, y de remitirnos con fuerza a los principios esenciales de aquel coloso del pensamiento que ha sabido, por la tangente de la historia, elevarse de manera incomparable a la consideración del *ipsum esse ut actus entis in quantum ens, actus omnium actuum et perfectio omnium perfectionum.*

Con este trabajo nosotros queremos, por lo tanto, presentar una humilde propuesta para *corresponder a la parresía de la fe con la audacia de la razón*[6]. Porque es *hoy* que la filosofía renuncia a pensar el ser. Porque es *hoy* que se requiere, entonces, la audacia y el atrevimiento de volver a pensar el ser en Metafísica.

[5] «Il venerando problema dell'essere non ha avuto in verità molta fortuna in nessuna epoca del pensiero. Se nel pensiero greco esso ottiene l'apice con Parmenide ed Eraclito, sembra già decadere subito con gli stessi Platone e Aristotele, per risorgere dopo un millennio ma come il ritorno di un'ombra nel neoplatonismo soprattutto ateniese (Proclo). Se nel pensiero cristiano esso si afferma con veemenza incrollabile in san Tommaso, perde invece ogni senso preciso nella Scolastica decadente essenzialistica; la filosofia moderna è sorta da questa preoccupante dispersione del formalismo scolastico ed ha raggiunto a modo suo la problematica radicale dell'essere soprattutto con Hegel e Heidegger» (C. FABRO, *Tomismo...*, 359).

[6] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 48, p. 43.

CAPÍTULO I

LA ORIGINALIDAD ESPECULATIVA DEL TOMISMO COMO «PHILOSOPHIA ESSENDI»

El objetivo de este primer capítulo es muy modesto: nos proponemos simplemente presentar los presupuestos desde los cuales trabajamos. Estos presupuestos se reducen a dos, a saber, la noción de *philosophia essendi* y el *tomismo esencial.*

Decir *hoy* «actualidad del tomismo» y, más precisamente, «actualidad del tomismo *esencial*» equivale a postular la posibilidad de su legitimación teorética en consonancia con la *Fides et Ratio* y a la luz de sus exigencias. Pero debemos aclarar inmediatamente que nuestro estudio no pretende ser de ninguna manera un histórico, ni estar condicionado por premisas de fe, en el sentido de servil a una finalidad o intencionalidad confesional predeterminada, sino que procura ser estrictamente filosófico, científico y racional. A nosotros nos parece que, con ocasión de la *Fides et Ratio* se hace más manifiesta la consistencia especulativa del tomismo esencial. Y esto no porque el tomismo esencial necesite del apoyo del Magisterio[1],

[1] «La Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 44, p. 40). De todos modos, esta proposición no debe leerse desde la perspectiva de un ingenuo irenismo

sino porque éste crea con sus declaraciones el espacio y la ocasión para justificar la validez de aquél, permitiendo mostrar la firmeza solidísima de sus principios por argumentos «internos» y «autónomos»[2]. La Iglesia, justamente, rechaza un filosofar que estuviere desprovisto de esa legítima autonomía: «De poca ayuda sería una filosofía que no procediese a la luz de la razón *según sus propios principios* y metodologías específicas (...). En el fondo, la raíz de la autonomía de la que goza la filosofía radica en el hecho de que la razón está por naturaleza orientada a la verdad y *cuenta en sí misma con los medios necesarios* para alcanzarla»[3].

---

intelectual que escondería un relativismo radical y la convicción secreta de la imposibilidad de acceder a la verdad. Por eso la encíclica afirma más adelante: «No es tarea ni competencia del Magisterio intervenir para colmar lagunas de un razonamiento filosófico incompleto. Por el contrario, es un deber suyo reaccionar de forma clara y firme cuando tesis filosóficas discutibles amenazan la correcta comprensión del dato revelado» (nr. 49, p. 44). En el nr. 85, p. 72, por ejemplo, se afirma con vehemencia que en el mensaje bíblico «sobresale el rechazo de toda forma de relativismo, de materialismo y de panteísmo». Por consiguiente, tan claro como que la Iglesia no puede hacer propia una filosofía –como tampoco puede hacer propio un partido político– es que tampoco se puede elaborar una adecuada interpretación teológica desde la plataforma conceptual de una filosofía que por dinámica interna se desarrolle en cualquier forma de relativismo (por ejemplo, Kant), de materialismo (por ejemplo, Marx) y de panteísmo (por ejemplo, Spinoza).

[2] Fabro estaba profundamente convencido del enorme potencial del tomismo: «Por mi parte, me quedo con la persuasión de que el Tomismo tiene tal vitalidad interior, tanto desde el punto de vista histórico como del especulativo, que sabe siempre renacer e imponerse por fuerza autóctonas – [*Per parte mia resto persuaso che il Tomismo ha tale una vitalità interiore, dal punto di vista sia storico come speculativo, che sa sempre rinascere e imporsi per forze autoctone*]» (C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, OC 3, Edivi, Segni 2005, 323).

[3] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 49, p. 44 – cursiva nuestra. Otro texto sumamente interesante: «No hay, pues, motivo de competitividad alguna entre la razón y la fe: una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización» (nr. 17, p. 20). Es decir, legítima autonomía en el marco de una profunda intimidad que no es identidad: «unidad profunda (...) en el respeto de la recíproca autonomía» (nr. 48, p. 43).

Hechas estas observaciones preliminares, queda abierto el camino para señalar cuál sea la exigencia de la encíclica que permite mostrar la actualidad del tomismo esencial, y para explicar de manera más puntual lo que se entiende por «tomismo» y, más precisamente, por «tomismo esencial».

1. RETORNAR A LA METAFÍSICA: UN GRAN RECLAMO DE «FIDES ET RATIO»

Entre los distintos motivos que han llevado a Su Santidad a dedicar una encíclica a lo que podemos llamar «dialéctica armónica» de fe y razón, debe subrayarse –y es de especial importancia para nuestras reflexiones–, el de la «defensa de la filosofía». En efecto, es absurdo pensar que la fe deba afirmarse contra la razón o que una «razón débil» sea el *partner* necesario para un auténtico espíritu de fe: «Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad»[4]. Esta defensa de la filosofía se construye como un llamado a la recuperación o reactivación de su vocación originaria:

> La filosofía, que tiene la gran responsabilidad de formar el pensamiento y la cultura por medio de la llamada continua a la búsqueda de lo verdadero, debe *recuperar con fuerza* (*strenue*) *su vocación originaria*. Por eso he sentido no sólo la exigencia, sino incluso el deber de intervenir en este tema[5].

[4] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 48, p. 43.

[5] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 6, p. 11. Antes se había afirmado que la filosofía «se configura como una de las tareas más nobles de la humanidad» (nr. 3, p. 7). Los demás motivos son de carácter eclesiológico –la misión de la «diaconía de la verdad»–, situacional, –el oscurecimiento de la verdad en nuestro tiempo–, ministerial –testimoniar la verdad como tarea confiada a los obispos– y teológico –relación entre las verdades de razón y la fe (cfr. nr. 2, 5 y 6).

Es clarísimo, pues, que el Papa considera como un *deber* el llamar a la filosofía a recuperar con ímpetu su vocación originaria[6]. Ahora bien, esta vocación originaria es la búsqueda de la verdad del ser. Por consiguiente se puede afirmar que la filosofía realiza plenamente su razón propia cuando llega a ser «metafísica». He aquí una de las propuestas claves de la encíclica: una colaboración armónica entre fe y razón sólo será posible si ésta recupera su dimensión metafísica. En este contexto se muestran particularmente relevantes dos ideas concretas de la encíclica, a saber, la idea de la necesidad del pasaje al fundamento y la idea de la solidez de la filosofía del ser como «garante» de la verdad.

1.1. *El pasaje del fenómeno al fundamento*

La primera gran idea es, entonces, la del *movimiento del pensamiento*, que se verifica en el pasaje del fenómeno al fundamento. El texto es conciso y profundo:

> Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*. (...) Un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la revelación[7].

[6] Para Fabro, la crisis de esta vocación está ligada al proyecto cartesiano. Por eso habla de una «... crisis esencial del pensamiento mismo que madura ya desde hace tres siglos, sobre todo desde cuando Descartes quiso hacer el inicio o "comienzo absoluto" con el *cogito* puro, esto es, con la conciencia vaciada de todo contenido, o sea, como capacidad vacía – [... *crisi essenziale del pensiero stesso che matura ormai da tre secoli, da quando soprattutto Cartesio ha voluto fare l'inizio o "cominciamento assoluto" col* cogito *puro cioè con la coscienza svuotata di ogni contenuto cioè come capacità vuota*]» (C. FABRO, *Tomismo*..., 5).

[7] «Magna manet nos provocatio hoc exeunte millenio, ut nempe transitum facere sciamus tan necessarium quam urgentem a phaenomeno ad fundamentum. (...) Philosophica notio ideo quae omne metaphysicum spatium negaverit ex se

La alusión final a la revelación no debe hacer pensar en una función meramente satelital de la filosofía. De hecho, poco más adelante el Papa insiste en que el recurso a la Metafísica es «obligado» para superar la crisis de la filosofía y sus resonancias sociológicas[8]. Se refiere, por lo tanto, a una problemática «internamente» filosófica.

El pasaje citado permite señalar cómo si la inteligencia humana se quedase en el nivel de los fenómenos, trabajaría «en falso», como una polea sin correa, como una corona sin dientes... Una inteligencia así no «aferra» la realidad, no la alcanza. La encíclica pone claramente el acento en la necesidad de la *reductio in fundamentum* –es el método de la Metafísica, como luego se verá– para no «deambular» en la nebulosa del aparecer. Una implícita referencia polémica a la orientación de cierto sector de la filosofía hermenéutica nos permite mostrar el alcance de la precedente afirmación: «La interpretación de esta Palabra [la Sagrada Escritura] no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera»[9]. La filosofía inmanentista, en cualquiera de sus variantes, exactamente en la medida en que deja de fundarse sobre el *ens* –y esto es *constitutivo* para la misma–, renuncia de hecho a descubrir la auténtica trascendencia. Sin la realidad del ser como referente último, el lenguaje humano quedaría encerrado en un sistema

---

prorsus inepta erit nec idonea ut officium congruum expleat mediationis ad Revelationem comprehendendam» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 83, p. 70). El contexto es el del cap. VII, donde se habla de las exigencias y los cometidos actuales. El primer punto está destinado a presentar las «exigencias irrenunciables de la Palabra de Dios».

[8] «Si insisto tanto en el elemento metafísico es porque *estoy convencido de que es el camino obligado para superar la situación de crisis que afecta hoy a grandes sectores de la filosofía* y para corregir así algunos comportamientos erróneos difundidos en nuestra sociedad» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 83, p. 71 – cursiva nuestra).

[9] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 84, p. 71.

circular o indefinido de signos volcado sobre sí mismo, pues las palabras cobran sentido en la medida en que reflejan lo concebido por el entendimiento. Ahora bien, la primera concepción del entendimiento es el *ens*[10]. Por tanto, también la consideración del desarrollo de las distintas ciencias del lenguaje muestra la «importancia de la instancia metafísica»[11]. Porque no se trata de recoger opiniones, sino de arribar a la verdad[12].

Esta insistencia en la recuperación de la Metafísica, que da lugar a la reflexión sobre el pasaje al fundamento, tiene una «historia» en la encíclica. Se trata, en efecto, de una tercera exigencia, relacionada con otras dos expuestas precedentemente. Ante todo, la exigencia de la función sapiencial de la filosofía. La filosofía debe recuperar su capacidad de «iluminar» el problema del sentido de la existencia humana, cumpliendo con su función sapiencial y unificadora del saber[13]. Por eso, en segundo lugar, se presenta la exigencia de una filosofía que llegue al ser mismo del objeto de conocimiento, a la verdad objetiva[14]. De tal manera que no sería adecuada una filosofía

[10] «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens» (S. TOMAS, *De Ver.*, q. 1, a. 1). Inmediatamente antes afirmaba el Angélico, anticipándose a la instancia de la hipotética carencia de un referente último, que «sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique *in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio* rerum».

[11] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 84, p. 71.

[12] «Sólo la verdad, y no las diferentes opiniones humanas, puede servir de ayuda a la teología» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 69, p. 58).

[13] De ahí que sea errónea, sin más, una filosofía que negare la posibilidad de un sentido último y global (cfr. S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 81, p. 69).

[14] «Ésta es, pues, una segunda exigencia: verificar la capacidad del hombre de *llegar al conocimiento de la verdad*; un conocimiento, además, que alcance la verdad objetiva, mediante aquella *adaequatio rei et intellectus* a la que se refieren los Doctores de la Escolástica» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 82, p. 69). Los Doctores citados son santo Tomás y san Buenaventura.

radicalmente fenomenista o relativista, ya que la Sagrada Escritura presupone en el hombre la capacidad de acceso a la verdad, a la vez que contiene afirmaciones de carácter ontológico y de carácter objetivamente verdadero, tanto sobre el versante de la dogmática como sobre el versante de la moral. Todo esto lleva consecuentemente al Papa a afirmar la *necesidad* de una proyección metafísica del pensamiento humano:

> Las dos exigencias mencionadas conllevan una tercera: es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental[15].

Es necesario ir más allá de los fenómenos, trascender los datos empíricos, es necesario llegar al fundamento. Esto exige la adopción de una filosofía de alcance auténticamente metafísico. Pero hablar de metafísica equivale a hablar del «ser», dado que el «ser» es el objeto de la metafísica[16]. En efecto, la apertura a la dimensión

[15] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 83, p. 70. El texto continúa aclarando que no se habla de una escuela metafísica específica, sino de la reivindicación de la capacidad del hombre para acceder, de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta, a la dimensión trascendente y metafísica de la realidad.

[16] La imprecisión es totalmente intencional, para mantenernos, por el momento, en un nivel de «apertura indeterminada». En realidad, a nosotros nos parece que el objeto de la metafísica es el *ens* –como *id quod habet esse*– en cuanto *ens*, es decir, en cuanto que tiene el *esse*. La Metafísica como ciencia consiste, por lo tanto, en el hábito intelectual de la «iluminación refleja» del *ens* en el *esse* y de la *resolutio* del *ens* en su *esse* correspondiente. Reportamos un texto de Fabro especialmente interesante: «La tensión de la filosofía resulta de la dialéctica de la determinación del ser (como acto) del ente, dirigida a la resolución definitiva del *esse ipsum* (*Sein selbst*) que es esencialmente Acto – [*La tension de la philosophie résulte de la dialectique de la détermination de l'être (comme acte) de l'étant, en direction de la résolution définitive de l'*esse ipsum *(*Sein selbst*) qui est essentiellement Acte*]» (C. FABRO, *Tomismo...*, 289).

metafísica implica el interés por la cuestión metafísica radical acerca de por qué hay algo (y no la nada)[17].

1.2. *Filosofía del ser y filosofía tomista*

Es evidente que la Iglesia no puede hacer propia una filosofía. Esto no es un obstáculo para que el Papa estime correcto referirse al «valor incomparable de la filosofía de santo Tomás»[18], y, aún reconociendo la legitimidad y posibilidad de la acogida de otras corrientes de pensamiento, es sintomático –y la observación permite superar la tentación de hacer una lectura ingenua y simplista– que lamente el Vicario de Cristo el que tantas veces no se hayan escuchado las directivas del Magisterio sobre el particular:

> Si en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento, se ha debido a que las directrices del Magisterio no han sido observadas siempre con la deseable disponibilidad[19].

[17] «Humiliter animum colligit philosophus ut quasdam quaestiones tractet, quas difficulter explicare valet haud consideratis Revelationis elementis. Puta, exempli gratia, mali dolorisque quaestiones, personalem Dei identitatem atque interrogationem de vitae sensu vel, strictius, *quaestionem metaphysicam radicalem: " Cur est aliquid? "*» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 76, p. 64).

[18] «Primum ex omnibus est id quod ad incomparabilem sancti Thomae philosophiae praestantiam spectat» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 57, p. 51).

[19] «Si quidem compluribus temporibus necesse habuimus esse hanc quaestionem iterum attingere, cogitationum Doctoris Angelici vim confirmavimus atque ut eius philosophia comprehenderetur insistimus, id ex eo ortum est quod Magisterii praescripta haud semper optanda animi promptitudine servata sunt» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 61, p. 53). El párrafo está precedido por una cita con el elenco de los «discursos tomistas» de san Juan Pablo II.

Se comprende, entonces, que se dediquen a santo Tomás dos números *centrales* en la encíclica[20], extensión realmente desproporcionada, si se tiene en cuenta lo dedicado a otros autores. La reflexión sobre la figura de santo Tomás se cierra con la solemne declaración: «*Su filosofía es verdaderamente la filosofía del ser* (*philosophia essendi*) y no del simple aparecer»[21]. Una clave hermenéutica que sugiere numerosas observaciones. Nos ceñiremos a lo que consideramos estrictamente esencial, aunque el discurso podría de suyo prolongarse.

La primera observación clave es que una *philosophia essendi* es un requisito irrenunciable para iniciar con seriedad la especulación teológica, que es *intellectus fidei*: «La teología dogmática especulativa, por tanto, presupone e implica una filosofía del

[20] Cfr. S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 43 y 44. De todas maneras, hay 14 citas explícitas de santo Tomás a lo largo de toda la encíclica, contra 4 de san Agustín, el otro autor más citado.

[21] «Eius vere est philosophia essendi et non apparendi dumtaxat» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 44, p. 40). «Filosofía del ser» es la expresión que había utilizado Garrigou-Lagrange a principios del siglo pasado para contradistinguir el tomismo de las así llamadas «filosofías del devenir» (cfr. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Paris 1936[4]). Evidentemente por error tipográfico las ediciones españolas traen «parecer». La edición italiana, en cambio, traduce correctamente «*semplice apparire*». Hay, al parecer, otro desliz importante en la traducción (¿interpretación?), cuando se habla de la naturaleza de Dios. En efecto, el texto italiano y el español traen la determinación nocional de Dios sugerida por santo Tomás –ser mismo subsistente, *stesso essere sussistente*–, mientras que el texto latino escribe «*id quod per se Est*» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 79, p. 66). La diferencia es, para decirlo con sinceridad, gigantesca, hasta tal punto que la encíclica parecería terminar sugiriendo, si no fuera por el contexto, la fórmula de Spinoza en vez de la fórmula del Angélico. Francamente, sospechamos que el texto original fue escrito en italiano o en otra lengua y que quien hizo la traducción al latín, conocedor de la lengua y no conocedor de la filosofía, tradujo como pudo o como mejor le pareció, o bien que para evitar poner en la edición oficial el sintagma netamente tomasiano se optó por una traducción más diluida e indiferenciada.

hombre, del mundo y, más radicalmente, del ser (*ipsius " esse "*), fundada sobre la verdad objetiva»[22].

Pero también la fe, por su parte, ha contribuido *positivamente* al desarrollo de la razón. A nosotros nos parece que esta contribución positiva de la fe lleva a excluir toda «voluntad de sistema», porque equivale a afirmar la «sinteticidad intrínseca» del funcionamiento de la razón: «En este horizonte se sitúan cuestiones como el concepto de un Dios personal, libre y creador, que tanta importancia ha tenido para el desarrollo del pensamiento filosófico y, en particular, para la filosofía del ser (*philosophiam respicientem ipsum " esse "*)»[23].

Por lo tanto, lejos de excluirse o afirmarse la una contra la otra, ambas se encuentran y convergen en una relación «circular» de mutua potenciación:

> Es ilusorio pensar que la fe, ante una razón débil, tenga mayor incisividad; al contrario, cae en el grave peligro de ser reducida a mito o superstición. Del mismo modo, una razón que no tenga ante sí una fe adulta no se siente movida a dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser (*ipsius « esse »*)[24].

[22] «Quapropter theologia dogmatica speculativa praesumit et complectitur philosophiam hominis, mundi atque, altius, ipsius " esse ", quae quidem in obiectiva veritate innititur» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 66, p. 56). La «comprensión de la fe», entonces, se enriquece con el auxilio de la razón, cuenta con su ayuda, necesita su aporte: «Como ya he dicho, el *intellectus fidei* necesita la aportación de una filosofía del ser (*philosophia essendi*)» (nr. 97, p. 81). Poco más adelante se repite la idea con más fuerza: «ad philosophiam essendi *decurrere debet*». El tono imperativo es innegable.

[23] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 76, p. 64. Hay otra notable imprecisión en la traducción española y en la italiana –que es igual–. El texto latino dice: «... potissimum quod spectat ad philosophiam respicientem ipsum " esse "». El término *esse* está entre comillas en el texto latino oficial, lo cual es sumamente sugestivo.

[24] «Fallax est cogitare fidem, coram infirma ratio, plus posse; ipsa, contra, in grave periculum incidit ne in fabulam ac superstitionem evadat. Eodem modo ratio, quae fidei firmatae non obversatur, ad novitatem et radicalitatem ipsius " esse "

Ni la fe contra la razón, ni la razón contra la fe. Es necesario que la fe crezca y que la razón crezca, sin caer en falsas dialécticas. Una razón librada a sí misma, sin ser confortada por la fe, no puede, en la situación histórico-existencial en que se halla, desplegar al máximo sus posibilidades. Y es elocuente, en esta dirección, el testimonio del nihilismo como fruto del proyecto de elaboración positiva de un discurso filosófico deliberadamente autónomo, característico de la filosofía moderna. Así se abre paso la segunda observación, que presenta al nihilismo como consecuencia rigurosa del horizonte común a las filosofías que han abandonado el primado especulativo del ser:

> Las tesis examinadas hasta aquí llevan, a su vez, a una concepción más general, que actualmente parece constituir el horizonte común para muchas filosofías que se han alejado del sentido del ser. Me estoy refiriendo a la postura nihilista, que rechaza todo fundamento a la vez que niega toda verdad objetiva. El *nihilismo*, aún antes de estar en contraste con las exigencias y los contenidos de la palabra de Dios, niega la humanidad del hombre y su misma identidad. En efecto, se ha de tener en cuenta que la negación del ser (*oblivisci licet neglectum ipsius « esse »*) comporta inevitablemente la pérdida de contacto con la verdad objetiva y, por consiguiente, con el fundamento de la dignidad humana[25].

---

contuendas non lacessitur» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 48, p. 43). La relación que indica el texto entre «motivación de la especulación» y «fe adulta», sugiere interesantes reflexiones acerca de la incidencia de la libertad sobre la reflexión filosófica, en cuanto que el ejercicio de la libertad implica, en esta sede, el compromiso de toda la persona en la búsqueda de la verdad. El carácter limitado de nuestro estudio no nos permite más que tan sólo indicar esta proyección de desarrollo.

[25] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 90, p. 75. El texto italiano no dice «negación del ser», sino «*oblio dell'essere*», por lo cual es más adherente al texto latino: «Etenim haud oblivisci licet neglectum ipsius " esse " necesario secum etiam longinquitatem adferre ab obiectum veritate ac, proinde, ab ipso fundamento illo quo hominis sustinet dignitatem». El pasaje se cierra con el contundente aserto: «Verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen miserablemente».

Para la encíclica, por tanto, el nihilismo es el «punto omega» de la progresiva pérdida del ser, porque se caracteriza, precisamente, por su rechazo del fundamento del ser. La afirmación parece remitir a la *Seinsvergessenheit* de Heidegger, de la que hablaremos en su lugar. El olvido del ser acarrea inevitablemente la pérdida de la verdad del ser y la pérdida del fundamento de la dignidad de la persona[26].

Pero aún notando el aspecto «polémico» de confrontación con el nihilismo, no menos importante es poner de relieve que la *philosophia essendi* se muestra positivamente abierta a un auténtico diálogo con la instancia antropológica moderna. La observación del texto, referente a la dignidad de la persona, se revela particularmente pertinente en la época actual y puede constituir el punto de contacto para un encuentro entre la instancia moderna y el tomismo esencial, ya que «la persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el acto de ser y, por tanto, para la reflexión metafísica»[27].

[26] «Sin el fundamento del Ser todo resbala en la indiferencia radical y se anega en los remolinos de la nada: la palabra que no parte desde el fundamento y no promete una salvación non es más siquiera una palabra porque no dice nada y no quiere decir nada – [*Senza il fondamento dell'Essere tutto scivola nell'indifferenza radicale e si sprofonda nei gorghi del nulla: la parola che non parte dal fondamento e non promette una salvezza non è più neppure una parola perché non dice nulla e non vuol dir nulla*]» (C. FABRO, *La trappola del compromesso storico. Da Togliatti a Berlinguer*, OC 29, Edivi, Segni 2015, 41-42).

[27] «Persona, nominatim, locuum constituit praecipuum ut quis congrediatur cum actu essendi ac, propterea, cum meditatione metaphysica» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 83, p. 70 – la traducción española, que hemos corregido, vierte «con el ser» en vez de «con el acto de ser»). En un contexto más «técnico» el Santo Padre había dicho lo mismo: «La máxima perfección es dada por el *ser*, entendido como *"acto de ser"* (*esse ut actus*). Ahora bien, la persona, más aún que la "natura" y que la "esencia", mediante el acto de ser que la hace subsistir se eleva al vértice de la perfección del ser y de la realidad y por consiguiente del bien y del valor» (S. JUAN PABLO II, *Discurso*, 04.01.86, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, IX, 1 [1986], en *La Traccia*, Roma 1986, 22-23).

La recomendación de un encuentro positivo se hace más fuerte en un párrafo que condensa lo que hasta aquí hemos desarrollado. El texto indica las «propiedades» de la filosofía del ser:

> Ésta debe poder replantear el problema del ser, según las exigencias y las aportaciones de toda la tradición filosófica, incluida la más reciente, evitando caer en inútiles repeticiones de esquemas anticuados. En el marco de la tradición metafísica cristiana, la filosofía del ser es una filosofía dinámica que ve la realidad en sus estructuras ontológicas, causales y comunicativas. Ella tiene fuerza y perenne validez (*impulsum*) por estar fundamentada en el hecho mismo del ser (*actu ipso «essendi»*), que permite la apertura plena y global hacia la realidad entera, superando cualquier límite, hasta llegar a Aquél que lo perfecciona todo[28].

La terminología sugiere un enlace con los parágrafos dedicados a santo Tomás, donde se habla de la «novedad perenne» de su pensamiento[29]. Si, además, se tiene en cuenta la referencia al *acto de ser*, se hace difícil negar que nos encontramos frente a una potente alusión al tomismo –y más en concreto al tomismo esencial, según nuestro modesto parecer–, pues, mientras que el texto español trae «hecho mismo del ser», en latín se lee que la filosofía del ser «se

[28] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 97, p. 81. Lamentablemente la traducción española oficial es, una vez más, defectuosa. El italiano dice «acto de ser», en vez de «hecho de ser». Lo que sigue es importante y merece ser leído en la lengua oficial: «Haec enim [philosophia essendi] necessario quaestionem essendi rursus proponet secundum postulationes atque *totius traditionis philosophicae etiam recentioris utilitates adlatas*, omni omissa opportunitate in superatas iam philosophicas rationis futiliter recidendi. Intra metaphysicae christianae traditionis prospectum *philosophia essendi est actuosa seu dinamica* quae ipsis in suis ontologicis, causalibus et communicativis structuris praebet veritatem. Impetum suum ac *perennem* impulsum in eo reperit quod *actu ipso " essendi " sustentatur*». Cursivas nuestras.

[29] «*Perennis sancti Thomae Aquinatis sententiarum novitas*» (S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 43, p. 38).

sustenta en el acto de ser mismo». Como veremos más adelante, la diferencia entre decir *actus essendi* y *factum essendi* es enorme. Y en vano se buscará en todas las obras de santo Tomás la segunda expresión, por el sencillo hecho de que él no habla de la *existentia*, ni del *esse ut factum*, sino del *esse ut actus*, o sea, del «acto de ser». Pero, además de hablar del *actus essendi*, como ya se había hecho en el texto anteriormente citado, la encíclica habla aquí del *ipse actus essendi*, expresión donde «mismo» (*ipse-stesso-selbst-même*) no tiene sentido comparativo sino enfático y que es propia del tomismo originario, mucho antes que de Hegel y de Heidegger[30].

Dicho todo esto, entendemos que nuestra interpretación queda sólidamente fundada. Es decir, aún cuando no se quisiera aceptar una ecuación total entre «tomismo» y «*philosophia essendi*» –en la materialidad del texto magisterial–, no obstante es imposible negar que en la *mens* de la encíclica el tomismo entra en el ámbito de la *philosophia essendi* y que, por consiguiente, un llamado a la reactivación de la metafísica como filosofía del ser incluye, al menos genéricamente, una indicación sobre la actualidad del tomismo[31].

Esta *philosophia essendi*, nos dice la carta, se caracteriza por replantear el problema del ser teniendo en cuenta los aportes de toda

[30] El uso de la expresión «*ipsum esse*» en sentido enfático es recurrente en el texto oficial latino, mientras que la traducción española, un poco descuidada, pasa permanentemente por alto el matiz. En concreto, es posible encontrar seis veces el término *esse* en sentido «técnico», cinco veces modificado por «*ipsum*» y dos veces por «*actus*». Y el punto culmen es precisamente el nr. 97, p. 81, donde se dice, como vimos, que la filosofía del ser se sustenta –teoréticamente– en el *actu ipso essendi*. Con sinceridad nos vemos obligados a declarar que hace falta un acto positivo de voluntad contra la evidencia o una ignorancia completa de la problemática filosófica del '900 para negar *en este pasaje* la presencia de una temática que, como luego se verá, es característica del tomismo esencial.

[31] Se trata, sin duda alguna, de una convicción personal de san Juan Pablo II: «La filosofía de santo Tomás es filosofía del ser, es decir, del *actus essendi*» (S. JUAN PABLO II, *Discurso*, 17.09.79, *Insegnamenti*... II, 2 [1979], 1184).

la tradición, inclusive la más reciente. Es una filosofía dinámica que «lee» la realidad, pues recibe su ímpetu y perenne impulso del sustentarse en el acto mismo de ser.

Asumimos estas ideas como «programáticas». Lo que queda por hacer en nuestro estudio es demostrar que el tomismo es *philosophia essendi* por determinación interna y no por «atribución extrínseca» de un simple rótulo arbitraria y apriorísticamente sobreañadido en razón de motivos confesionales y por exigencias pragmáticas asumidas en función del discurso teológico. Hay que ver, entonces, ante todo *qué* es el tomismo y cómo es su relación a la tradición filosófica precedente, a la vez que la posibilidad de un diálogo con la tradición filosófica más reciente.

2. TOMISMO ORIGINARIO Y TRADICIÓN FILOSÓFICA PRECEDENTE

Corresponde a la *philosophia essendi* replantear el problema del ser, según las exigencias y aportes de toda la tradición filosófica. Pues bien, en el pensamiento del Angélico confluyen felizmente los más excelentes aportes y exigencias de la filosofía precedente. En sentir de Fabro, se da una convergencia de principios platónicos y aristotélicos por la cual santo Tomás se orienta resolutivamente hacia el principio eleático de la prioridad y emergencia real del ser y de la unidad del ser[32].

[32] «Podríamos, creo, concluir esta primera investigación sobre los fundamentos de la metafísica tomista observando que ella se orienta de manera cada vez más resuelta, por una convergencia de los principios platónico y aristotélico, hacia el retorno al principio eleático de la primacía, real y no solamente lógica, de la unidad del ser [*Nous pourrions, je crois, conclure cette première recherche sur les fondements de la métaphysique thomiste en observant qu'elle s'oriente de façon toujours plus résolue, par une convergence des principes platonicien et*

Este contacto intenso con la más exquisita tradición filosófica occidental permitió a santo Tomás tematizar y elaborar por primera vez en toda la historia del pensamiento *de manera originalísima* y personal la noción de ser como acto intensivo:

> Esta noción [*esse*], así, como ha sido desarrollada por santo Tomás, no se encuentra, según mi modesto parecer, en ninguna otra forma de pensamiento clásico o patrístico, sino que es una conquista original suya, derivada de la convergencia de la especulación platónica sobre el *esse* y de la metafísica aristotélica del acto y de la potencia[33].

Tal «convergencia de metafísicas» en el pensamiento tomasiano en lo referente a la comprensión de la estructura de la realidad, halla su expresión más adecuada en la noción metafísica de participación:

> Es este meollo que a mí me parece pueda ser individuado en la noción tomista de participación. La noción platónica de participación servía para expresar una concepción de la realidad que santo Tomás no podía admitir y que no había admitido jamás. (...) Si esta noción reaparece en el Tomismo, esto no puede ser sino a través de profundas modificaciones; y, por otra parte, la penetración de esta noción en el Aristotelismo-tomista tiene también que haber influido sobre los lineamientos del Aristotelismo mismo[34].

---

aristotélicien, vers le retour au principe éléatique de la primauté, réelle, et non pas seulement logique, de l'unité de l'être]» (C. FABRO, *Tomismo*..., 289).

[33] «Questa nozione [*esse*], così com'essa è svolta in san Tommaso, non si trova a mio modesto avviso in nessun'altra forma di pensiero classico o patristico, ma è una sua conquista originale ch'è derivata dalla convergenza della speculazione platonica sull'*esse* e dalla metafisica aristotelica dell'atto e della potenza» (C. FABRO, *Tomismo*..., 105). «Platónica» está usado en sentido sumamente amplio.

[34] «È questo midollo che mi è parso possa essere individuato nella nozione tomista di partecipazione. La nozione platonica di partecipazione serviva per esprimere una concezione del reale, che san Tommaso non poteva ammettere e non ha mai ammessa. (...) Se questa nozione riappare nel Tomismo, ciò non può non essere se non a traverso profonde modificazioni e, d'altra parte, la penetrazione di questa nozione nell'Aristotelismo-tomista deve anche aver influito sui lineamenti dello stesso Aristotelismo» (C. FABRO, *La nozione metafisica*..., 13-14).

Así surge el problema de la integración y el uso de las fuentes en santo Tomás. Su proceder es sumamente instructivo y merece ser considerado detenidamente[35], ya que constituye un presupuesto capital para establecer qué se entienda por «tomismo».

2.1. *Las fuentes del tomismo originario*

En sentir de Fabro, tal vez ningún autor a lo largo de la historia del pensamiento, ha conjugado como santo Tomás en su sola persona la destreza entusiasta del histórico y la tendencia irrefrenable del teórico para dirigirse al vértice de la especulación[36]. El Aquinate confiaba en el desarrollo progresivo del pensamiento humano:

> Mirando desde lo alto a su historia y dominando casi dos mil años de experiencia especulativa, el Nuestro llegó enseguida a una concepción «dinámica» y serenamente optimista de la vida intelectual (...). El Angélico no se vuelve a las fuentes para hacer la sola historia «temporal» de las ideas, sino para la «verdad intemporal» que ellas encierran[37].

[35] El estudio «vivo» de las fuentes de santo Tomás es uno de los timbres de honor de la especulación de Fabro. La postura de Geiger con respecto a la noción de participación es un claro testimonio de las consecuencias que acarrea un estudio abstracto y no «histórico-crítico» de los textos de santo Tomás (cfr. L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1953[2]).

[36] Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 47.

[37] «Guardando dall'alto alla sua storia, e dominando quasi duemila anni di esperienza speculativa, il Nostro arrivò presto ad una concezione "dinamica" e serenamente ottimista della vita intellettuale (...). L'Angelico non si rivolge alle Fonti per fare la sola storia "temporale" delle idee, ma per la "verità intemporale" che esse racchiudono» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 47).

Santo Tomás nunca ha hablado directamente de su manera de trabajar con las fuentes[38]. No obstante ello, las ha señalado explícitamente en diversos lugares. Fabro sugiere dos textos que indican las fuentes principales de la noción de participación:

1. El primer texto es de las *QQ. De Veritate*. Allí, al preguntarse si algún bien creado sea bueno por su esencia, responde, basándose en tres autores, que la bondad de las creaturas es una bondad por participación. Estos tres autores son san Agustín, Boecio y el autor del *Liber De Causis*[39].

2. El otro texto es de las *QQ. De Potentia*. En un contexto similar, demuestra que no puede haber nada «que no venga de Dios» (*quae non sit a Deo*), en base a tres razones tomadas de Platón, Aristóteles y Avicena respectivamente. El fondo común es, justamente, la noción de participación[40].

Pero para entender de manera correcta la relación de santo Tomás con sus fuentes hace falta atender a dos cosas. Primeramente,

[38] No son de despreciar algunos matices y expresiones de particular riqueza. Por ejemplo: «Accidit etiam difficultas in praedictis libris, ex multis» (S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, procem., II). «Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus» (*In II Sent.*, d. 14, q. 1, a. 2). Matices todos que muestran el esfuerzo de santo Tomás para llegar a una comprensión profunda de los problemas.

[39] S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 21, a. 5.

[40] S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 3, a. 5. A estas fuentes es necesario agregar el nombre de Dionisio, de tal manera que, además de las dos fuentes primarias –Platón y Aristóteles– tenemos un tercer versante que es el *neoplatónico*, diferenciado en dos direcciones, a saber, la greco-cristiana, conformada por San Agustín, Boecio y Dionisio, y la greco-arábiga, con Avicena y Proclo (cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 80). Merecería una mención también Averroes; pero no tiene una influencia real en la elaboración de la noción de participación.

que no se trata de las fuentes «en abstracto», sino de las fuentes *como le llegaron a él*, es decir, como él mismo las conoció[41]. En segundo lugar, y unido a lo anterior, hace falta distinguir las fuentes del *modo* en que funcionan las mismas en el pensamiento de santo Tomás. Es decir, santo Tomás no repite lo que otros han dicho –¡menos en filosofía!–, sino que *asume los principios* y *trata de desarrollar su dinámica interna*[42].

Uso, por lo tanto, de las fuentes; pero no «repetición». ¿Cómo trabajaba, entonces, santo Tomás con estas fuentes?

2.2. *El método y la evolución de santo Tomás en la asimilación de las fuentes según la interpretación de Fabro*

El tomismo es una orientación original del pensamiento. Esta originalidad se expresa también en el método, que es de carácter sintético-progresivo:

> Su método, sea en la interpretación histórica de las Fuentes, sea en el desarrollo ulterior de los principios, es esencialmente «sintético», progresivo, tiende a acoger todos los aspectos de verdad, dispersos por aquí o por allá, o mal comprendidos en los sistemas precedentes,

[41] Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 49.

[42] «Nessuna delle fonti –sia Platone, Aristotele, Agostino, Dionigi, Boezio, Proclo, De Causis, Avicenna, Averroè... è da san Tommaso accettata in senso proprio, ma soltanto "assunta". Si vuol dire che nella speculazione tomistica, fin dalle sue prime presentazioni, le varie fonti o "auctoritates" vengono assunte come stimoli, suggestioni, punti di partenza... i quali operano nel senso di una convergenza di formule divenute classiche e di una più precisa maturazione di problemi già in corso nel mondo della cultura: ma si avverte insieme che l'asse speculativo dominante le trascende non solo prese una per una, Aristotele e Agostino compresi, ma anche nell'insieme» (C. FABRO, *Tomismo...*, 219).

y busca después de asimilarlos e incorporarlos en una unidad viviente[43].

De ahí que no baste con sostener que se verifica una confluencia de fuentes en la construcción del tomismo originario. Lo más importante es captar la integración armónica de las mismas que se realiza en una síntesis superior; síntesis superior que no es «juntar» citas de «autoridades», que no es mera agregación, que no es simple yuxtaposición ni eclecticismo, sino *superación comprehensiva* y *asimilación sintética*.

Por eso escribe atinadamente Fabro que el indómito ingenio de santo Tomás «ha sabido repensar todo, y, retomando los problemas desde el interior de su contenido doctrinal, ha llegado a afinar, rectificar y colocar en su debido puesto cada noción»[44]. La mente del Angélico ha sido receptiva del inteligible fatigosamente elaborado por tantos predecesores en la búsqueda de la verdad no para quedarse en los contrastes y divergencias, sino para «revivir» activamente la verdad integral, porque tenía una idea altísima del desarrollo del espíritu humano y una gran confianza en la «razón social».

Pero también *su* inteligencia, *su* pensamiento se vio sometido a un intenso proceso de maduración. En este sentido, es paradigmático su modo de valorar la doctrina de Platón y vale la pena detenerse a considerarlo[45].

[43] «Il suo metodo, sia nell'interpretazione storica delle Fonti, come nello sviluppo ulteriore dei principi è essenzialmente "sintetico", progressivo, che tende ad accogliere tutti gli aspetti di verità, qua e là dispersi o mal compresi nei sistemi precedenti, e cerca poi di assimilarli ed incorporarli in un'unità vivente» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 47).

[44] «Ha saputo tutto ripensare, e, riprendendo i problemi dall'interno del loro contenuto dottrinale, è riuscito ad affinare, rettificare e collocare al debito posto ogni nozione» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 120).

[45] Sigo a grandes líneas C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 60-66.

En efecto, al inicio de su actividad especulativa, las preferencias se dirigían «al Filósofo», mientras que los juicios sobre Platón son duros y terminantes: «*Platón erró*, porque afirmó formas ejemplares subsistentes por sí fuera del entendimiento divino, y que ni siquiera tenían de Dios la materia»[46]. Subrayamos que el texto hace referencia a la *estructura metafísica de la realidad* y que santo Tomás excluye aquí la atribución de la «noción» de creación a Platón. Platón se equivocó y basta. Mas pocos años después el juicio se encuentra matizado: «Por lo tanto, esta razón de los platónicos no cuadra con la fe ni con la verdad en cuanto a lo que dice de las especies naturales; pero en cuanto a lo que decían del primer principio de las cosas, su opinión es *verdaderísima* y concorde con la fe cristiana»[47]. La diferencia entre el *erravit* y el *verissima* es muy grande. Sin embargo, queda firme que la doctrina sobre las especies separadas no concuerda siquiera con la verdad natural. De todas maneras, se empiezan a observar algunos cambios de acento en relación con otros temas, desde la época del *De Potentia* en adelante. Incluso es posible ver una invocación de la autoridad de Aristóteles como concordante con Platón: «también Aristóteles concuerda con esta sentencia»[48]. Y más interesante aún es el

[46] «*Plato erravit*, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, neque ipsas neque materiam a Deo esse habere» (S. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 1, q. 2, a. 5). La expresión es un ἅπαξ en santo Tomás. Para las referencias cronológicas cfr. J. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His life, thought and works*, CUA Press, Washington 1983[2], 355-405. Esta obra constituye el estudio histórico-crítico del Aquinate que más autorizado consideramos y por eso tomamos siempre de aquí la titulación y cronología de las obras.

[47] «Haec igitur Platonicorum ratio fidei non consonat nec veritati quantum ad id quod continet de speciebus naturalibus separatis, sed quantum ad id quod dicebant de primo rerum principio, *verissima* est eorum opinio et fidei cristianae consona» (S. TOMÁS, *In De Div. Nom.*, procem., II).

[48] «Huic etiam sententiae *concordat Aristoteles*» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I[a], q. 6, a. 4). El contexto es el de la temática (neo)-platónica del *bonum*.

«*fortassis*» del siguiente texto, perteneciente nada menos que al comentario a la *Metafísica* de Aristóteles: «Ya digamos que el universal es uno en todos –según nuestra opinión–, ya que es algo separado –según la opinión de Platón–, lo que tal vez no es verdad»[49].

El trato benévolo hacia el platonismo se acentúa desde que santo Tomás tiene conocimiento del comentario de Simplicio al *De Coelo et Mundo*, donde el autor intenta mostrar un acuerdo fundamental entre los dos grandes filósofos reduciendo las diferencias prácticamente a una cuestión de palabras. Parece que santo Tomás haya aceptado *in actu exercitu* este criterio, y que incluso lo haya dicho explícitamente, si bien sin remitirse a Simplicio:

> Puesta la opinión de Platón, Aristóteles aquí la rechaza. Pero hay que notar que normalmente cuando reprueba las opiniones de Platón, *no las reprueba en cuanto a las intenciones de Platón, sino en cuanto al sonido de sus palabras*. Lo que hacía porque Platón tenía una manera mala de enseñar (...). Y por eso, para que nadie por cuestión de las palabras caiga en error, Aristóteles disputa con él en cuanto a lo que las palabras de suyo refieren[50].

[49] «Sive dicamus quod universale sit unum in omnibus secundum opinionem nostram, sive quod sit aliquid separatum secundum opinionem Platonis, sicut *fortassis* non est verum» (S. TOMÁS, *In IV Metaphys*, lect. 4, nr. 584). Es de notar que santo Tomás habla de «*opinión* nuestra».

[50] «Posita opinione Platonis, hic Aristotiles reprobat eam. Vbi notandum est quod Aristotiles plerumque quando reprobat opiniones Platonis, *non reprobat eas quantum ad intentiones Platonis, set quantum ad sonum uerborum eius* ; quod ideo facit, quia Plato habuit malum modum docendi (...); et ideo ne aliquis propter ipsa uerba incidat in errorem, Aristotiles disputat contra eum quantum ad id quod uerba eius sonant» (S. TOMÁS, *Sent. lib. De Anima*, lib. I, cap. 8, en *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 45/1, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1984, 38, lin. 1-14). Santo Tomás está muy por encima del prejuicio histórico de la oposición entre platonismo y aristotelismo y trabaja desde el presupuesto de un acuerdo fundamental entre ambos autores.

Pero sea lo que fuere de la influencia de Simplicio, es importante notar el decidido y explícito cambio de enfoque que constituye el *De Substantiis Separatis*, que se puede considerar la metafisica definitiva del santo Doctor[51]. El texto es contemporáneo al comentario al *De Coelo* y dedica un capítulo completo a demostrar la concordancia de ambos autores[52]. Aquí los puntos de encuentro son tres, todos referidos a las sustancias inmateriales. Nos detenemos en los dos primeros. El primer punto analiza la manera de existir de estas sustancias:

> En efecto, Platón afirmó que todas las sustancias inmateriales eran unas y buenas por participación de un primero que era por sí mismo uno y bueno. Mas todo lo que participa algo, toma lo que participa de aquél del que participa –y en este sentido, aquél del que participa es causa de él (...). Así, por lo tanto, según Platón, el sumo Dios es para todas las sustancias inmateriales la causa de que sean unas y buenas. *Y esto también lo afirmó Aristóteles*, al decir que necesariamente aquello que es máximamente ente y máximamente verdadero debe ser la causa del ser y de la verdad para todos los demás[53].

[51] Weisheipl lo ubica entre los años 1271-1273 en París o Nápoles. Cfr. J. WEISHEIPL, *Friar Thomas...*, 388.

[52] Cfr. *De Subst. Sep.*, cap. 3: «*De convenientia positionum Aristotilis et Platonis*». Inmediatamente a continuación santo Tomás aclara que analizará también en qué cosa se distingan ambos pensamientos.

[53] «Posuit enim Plato omnes inferiores substantias immateriales esse unum et bonum per participationem primi quod est secundum se unum et bonum ; omne autem participans aliquid accipit id quod participat ab eo a quo participat, et quantum ad hoc id a quo participat est causa ipsius (...). Sic igitur secundum Platonem summus deus causa est omnibus immaterialibus substantiis quod una quaeque earum et unum sit et bonum. *Et hoc etiam Aristotiles posuit*, quia, ut ipse dicit, necesse est ut id quod est maxime ens et maxime verum sit causa essendi et veritatis omnibus aliis» (S. TOMAS, *De Subst. Sep.*, en OO 40 D-E, Commissio Leonina, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1968, D46, lin. 8-21).

Interesantísimo párrafo en el que se pueden ver muchas cosas. Ante todo, tenemos un ejemplo de la manera personal de leer las fuentes: un método «regresivo-intensivo»[54], por el cual el Angélico llega a ver en los predecesores, a la vez que las lagunas, la «presencia ascendente del "propio" principio especulativo»[55]. Esta lectura ascendente del –y desde el– propio principio especulativo, con la asunción-superación de las fuentes se puede notar en la atribución de la causalidad a Platón y en la cita de un texto «platónico» de Aristóteles, que es recurrente en las formulaciones de la «cuarta vía». Por otra parte, es aquí Aristóteles el que está de acuerdo con la posición de Platón, cuya postura domina, por tanto, todo el planteo.

Si en este primer momento el acuerdo se da a nivel de la participación como *dependencia*, el segundo considera el aspecto de la participación como *composición*:

> En segundo lugar, convienen en cuanto a la condición de la naturaleza de ellas, porque los dos afirmaron que esta clase de sustancias separadas están libres de la materia, si bien no libres de la composición de potencia y acto, pues *es necesario que todo participante esté compuesto de potencia y acto*. En efecto, aquello que se recibe como participado debe ser un acto de la sustancia del participante mismo. Y si todas las sustancias a excepción de la suprema –que es lo uno por sí y lo bueno por sí– son, según Platón, participantes, es necesario que estén compuestas de potencia y acto. Cosa que también es necesario decir a juicio de Aristóteles, quien sostiene que la razón de verdad y de bien se atribuye al acto. Por eso lo que es la primera verdad y el primer bien tiene que ser un acto

[54] «Presenza ascendente del "proprio" principio speculativo» (C. FABRO, «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 [2-4/1974] 481).
[55] C. FABRO, «Il nuovo problema...», 481.

puro, mientras que todo aquello que se aleja de éste, tiene que tener alguna mezcla de potencia[56].

Ha de notarse aquí la atribución a Platón de la composición de acto y potencia como *consecuencia* de la participación. Aparece nuevamente la comparación con Aristóteles[57]. El texto es importante, además, porque muestra claramente cómo para santo Tomás el principio de la limitación del acto se funda en la noción de participación: si nos encontrásemos ante la perfección por esencia –por ejemplo, la «*albedo separata*»–, entonces el acto realizaría plenamente su razón propia.

Este veloz recorrido a lo largo de diversas obras parece, por tanto, confirmar que hacia el término de su carrera el Angélico haya tendido a una asimilación cada vez más íntima, más sólida y

[56] «Secundo autem conveniunt quantum ad conditionem naturae ipsarum : quia uterque posuit omnes huiusmodi substantias penitus esse a materia immunes, non tamen esse eas immunes a compositione potentiae et actus. Nam omne participans oportet esse compositum ex potentia et actu, id enim quod recipitur ut participatum oportet esse actum ipsius substantiae participantis ; et sic cum omnes substantiae praeter supremam quae est per se unum et per se bonum sint participantes secundum Platonem, necesse est quod omnes sint compositae ex potentia et actu. Quod etiam necesse est dicere secundum sententiam Aristotilis. Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur attui ; unde illud quod est primum verum et primum bonum oportet esse actum purum, quaecumque vero ab hoc deficiunt oportet aliquam permixtionem potentiae habere» (S. TOMAS, *De Subst. Sep.*, D46, lin. 22-39).

[57] Hay muchas otras cosas para decir, pero no queremos prolongar el discurso innecesariamente. Mencionamos solamente que en el tercer punto, referido a la providencia, se dice: «Ab hac etiam providentiae ratione Aristotiles non discordat» (S. TOMAS, *De Subst. Sep.*, D47, lin. 60-61). Y en el cap. 4, donde se habla de las diferencias entre los dos autores, los aciertos están repartidos entre uno y otro. La comparación se cierra con la interesante observación: «Haec igitur sunt quae de opinionibus Platonis et Aristotelis circa substantias separatas *ex diversis Scripturis collegimus*» (D47, lin. 46-48). Con la cursiva queremos poner de relieve una vez más la laboriosidad de santo Tomás.

profunda, dentro de la estructura del pensamiento aristotélico, del contenido metafísico de la noción de participación[58].

En consecuencia, se puede sostener fundadamente que hubo una mirada positiva del tomismo originario hacia la tradición filosófica que lo precedió. Esta postura positiva le permitió arribar a la noción de *esse* como acto constitutivo del *ens*, meta jamás alcanzada anteriormente en toda la historia de la humanidad[59].

3. DE LA ESENCIA DEL TOMISMO AL TOMISMO ESENCIAL

Volvamos sobre una frase de la encíclica *Fides et Ratio*: «Su filosofía es verdaderamente (una) filosofía del ser y no del simple aparecer»[60]. Ahora bien, ¿es posible hablar de «una» filosofía tomista? Lo que hemos acabamos de ver acerca del uso de las fuentes nos mueve a pronunciarnos afirmativamente; pero aún no nos permite decir en qué consista la originalidad propia, es decir, el caráter «emergente» que convierte al tomismo en filosofía original. Tratemos ahora de adentrarnos en esta problemática.

3.1. *La reactivación de los estudios tomistas y el problema de la esencia del tomismo*

No hace falta que nos detengamos a documentar un hecho que forma ya parte de la «*koiné*» de la historia de la filosofía

[58] Cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 66.

[59] «En la noción tomística del *esse* constitutivo intensivo se actúa, por lo tanto, y se cumple la teoreticidad pura de la verdad en la convergencia, siempre buscada y jamás alcanzada ni antes ni después de santo Tomás, de la forma platónica y del acto aristotélico – [*Nella nozione tomistica dell'*esse *costitutivo intensivo si attua pertanto e si compie la teoreticità pura della verità nella convergenza, sempre tentata e mai raggiunta prima e dopo san Tommaso, della forma platonica e dell'atto aristotelico*]» (C. FABRO, *Tomismo...*, 125).

[60] S. JUAN PABLO II, *Fides et Ratio*, nr. 44, p. 40.

contemporánea. En efecto, es sabido que la renovación de los estudios tomistas y, con ello, el nacimiento de la neoescolástica, debe mucho a la *Æterni Patris* de León XIII[61]. Esto es incuestionable. Allí el entonces sucesor de Pedro sugería vivamente la reactivación de los estudios tomistas, con la finalidad de hacer frente de manera sólida al alud de cuestionamientos procedentes, a distintos niveles, del pensamiento moderno.

Los frutos de este llamado no se hicieron esperar. Enseguida proliferaron estudios de notable profundidad sobre el pensamiento del Angélico. Entre estos estudios y entre las problemáticas que se abordaron al inicio, merece un lugar especial la cuestión de la esencia del tomismo, que pasamos a presentar con la mayor brevedad posible.

3.1.1. *La noción metafísica de participación como expresión de la esencia del tomismo*

Para orientarse hacia la determinación de la esencia del tomismo hace falta descubrir la noción central por la cual *ad extra*, a la vez que se distingue de las demás direcciones del pensamiento, expresa su originalidad propia, y por la cual *ad intra* se construye como síntesis especulativa[62].

Entre las diversas opiniones formuladas sobresale la de G. Manser, para quien la esencia del tomismo consistía en el desarrollo

[61] LEÓN XIII, «Litterae Encyclicae cunctis catholicae Ecclesiae episcopis de philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis instauranda», en *ASS* (12) 1879, 97-115.

[62] Manser sugiere tres condiciones: que sirva de base a la armonía entre fe y razón, que caracterice al tomismo en sus albores y que sea el principio al que se reduzcan todas las demás nociones (cfr. G. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg in der Schweiz 1949^3, 97). Fabro opina que la obra de Manser «non è senza pregi» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 326).

consecuente de la doctrina aristotélica del acto y la potencia[63]. Nosotros, en cambio, pensamos, siguiendo a Fabro, que esta dignidad deba asignarse a la noción metafísica de participación. Es ella la que expresa de la manera más perfecta la esencia y la «cualidad diferencial» del tomismo. Los argumentos son sustancialmente tres –o cuatro, porque el segundo se puede desdoblar, según la perspectiva que se adopte. Nos ceñimos a la presentación de lo más sustancial.

En primer lugar, la tesis se puede justificar por un análisis de las fuentes. En efecto, es mediante la noción tomasiana de participación que las fuentes usadas por el Angélico se integran armónicamente y operan a un nivel superior, como hemos demostrado. De modo que el aristotelismo está en santo Tomás profunda e íntimamente transformado, y no tiene sentido seguir usando el *slogan* de «aristotelismo-tomista»:

> En cambio, se debe hablar de tomismo y basta. Santo Tomás está a Aristóteles como Hegel a Kant: no más [cerca]; quizás menos. Solamente que Hegel comienza tanto la Fenomenología como la Enciclopedia con la crítica a Kant: ¡ojalá lo hubiera hecho santo Tomás con Aristóteles![64]

[63] «En el desarrollo y perfeccionamiento, rigurosamente lógicos y consecuentes, de la doctrina aristotélica del acto y la potencia vemos nosotros la más íntima esencia (*innerste Wesen*) y punto central (*Kernpunkt*) del tomismo» (G. MANSER, *Das Wesen...*, 100). Antes había aclarado que todas las demás posturas subrayan aspectos secundarios *reducibles* a un único principio: la doctrina del acto y la potencia (cfr. 99). Con esto quedaría justificado el clásico rótulo de «aristotelismo-tomista» que ha servido para designar durante años el pensamiento filosófico del Aquinate.

[64] «Invece si deve parlare di tomismo e basta. San Tommaso sta ad Aristotele come Hegel a Kant: non di più, forse di meno. Solo che Hegel comincia sia la Fenomenologia come la Enciclopedia con la critica di Kant: magari l'avesse fatto anche san Tommaso con Aristotele!» (C. FABRO, «Tomismo di domani», *Aquinas* 9 [1966] 20). La idea se hacía ya presente en un texto anterior: «Se podrá, entonces,

En segundo lugar, porque por la noción de participación se demuestra la tesis capital del tomismo originario, esto es, la distinción de composición real de *essentia et esse* en el *ens*. Profundamente vinculada a esta distinción se encuentran las tesis de la creación y de la diferencia radical entre el creador y la creatura, en cuanto que Dios es el *ipsum esse subsistens* y la creatura *ens per participationem*[65].

Finalmente, y respondiendo a la posición de Manser, la noción de participación da el último fundamento metafísico de la limitación del acto por la potencia (subjetiva). Este principio se sostiene en el tomismo originario por la noción de participación:

> Para santo Tomás, esta noción intensiva de *esse*, en cuanto que hace subordinar las formas y perfecciones mismas al acto de *esse* como participaciones suyas, subordina la metafísica del acto y de la

---

tranquilamente seguir clasificando la especulación de santo Tomás bajo el rótulo del "aristotelismo", del mismo modo que se clasifica a Hegel, con análogo desprecio, entre los epígonos del "kantismo". Pero, aún así, se trata de un "aristotelismo especulativo" que Aristóteles mismo no reconocería en sus tesis y conclusiones más características – [*On pourra donc tranquillement continuer à classer la spéculation de saint Thomas sous l'étiquette de l' " aristotélisme ", de même qu'on classifie Hegel, avec une méprise analogue, parmi les épigones du " kantisme ". Mais alors il s'agit d'un " aristotélisme spéculatif " qu'Aristote lui-même ne reconnaîtrait par [sic] dans ses thèses et ses conclusions les plus caractéristiques*]» (C. FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Univ. de Louvain, Paris-Louvain 1961; reimp. Bibliothèque de la Revue thomiste, Paris 2015, 195-196 – cfr. 179-208, donde de manera magistral Fabro, a distancia de años, retoma y profundiza las reflexiones que hemos presentado con anterioridad).

[65] *Loci solemniores* al respecto son, sin duda alguna, S. TOMÁS, *S. Th.* I[a], q. 44, a. 1 y el comentario al prólogo de san Juan (cfr. *Lect. sup. Ioann.*, Procem.). Como se sabe, Fabro ha demostrado claramente que los argumentos para la distinción de composición real de esencia y *esse* han sufrido una evolución y simplificación *modal* en santo Tomás, hasta el punto de ser presentados en la última madurez prácticamente en base al solo argumento de la participación (cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 211 y 234).

> potencia a la metafísica de la participación como a su último fundamento y referencia[66].

El principio de la limitación del acto por la potencia es usado, sin dudas, por santo Tomás mismo en múltiples ocasiones[67]. Pero este principio exige una fundación metafísica. ¿Cuál es dicha fundación? Fabro cita varios textos muy fuertes que apoyan su interpretación. Elegimos uno que se caracteriza por su profundidad:

> Si, por lo tanto, cuando digo «no ente» se remueve solamente el estar en acto (*esse in actu*), la forma misma, considerada según ella misma, es no ente, mas participante del esse. Pero si «no ente» remueve no sólo el estar en acto mismo, sino incluso el acto o la forma por la que algo participa el esse, en este sentido la materia es no ente, mientras que la forma subsistente no es no ente, sino que es un acto que es forma participativa del acto último, que es el esse[68].

[66] «Per san Tommaso questa nozione intensiva di *esse*, in quanto fa subordinare le stesse forme e perfezioni all'atto di *esse*, come sue partecipazioni, subordina la metafisica dell'atto e della potenza alla metafisica della partecipazione come al suo ultimo fondamento e riferimento» (C. FABRO, *Esegesi tomistica*, PUL, Roma 1969, 364).

[67] «Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est, quia quod est in altero est in eo per modum recipientis» (S. TOMÁS, *C. Gent.*, lib. 1, cap. 43, Amplius).

[68] «Si igitur per hoc quod dico ' non ens ' removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata est non ens sed esse participans. Si autem ' non ens ' removeat non solum ipsum esse in actu sed etiam actum seu formam per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens ; forma vero subsistens non est non ens, sed est actus qui est forma participativus ultimi actus qui est esse» (S. TOMÁS, *De Subst. Sep.*, cap. 8, D55, lin. 236-243 - D56, lin. 44). Otro texto muy interesante: «Esse enim subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec albedo subsistens non potest esse nisi unum. Oportet ergo quod quaelibet alia res sit ens participative, ita quod aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum. Omne autem participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum; unde substantia cuiuslibet rei creatae se habet ad suum esse, sicut potentia ad actum» (S. TOMÁS, *Quodl.* III, q. 8). Cfr. *In VIII Phys.*, lect. 21; *Q. De Spir. Creat.*, a. 1.

Es evidente que aquí aparece la materia como potencia en relación a la forma en cuanto que participa de la actualidad de la forma, y la forma misma –acto en referencia a la materia– es potencia en referencia al *esse* en cuanto que participa del *esse*. Las nociones de acto y potencia han sufrido, entonces, una radical transformación.

En este contexto, Fabro concluye que la última razón de la limitación del acto viene dada por la participación (real), que implica un participante y un participado, y consiguientemente, *composición en el plano real*. De ahí la expansión de la noción metafísica de participación en el plano trascendental y el predicamental[69].

3.1.2. *El «esse» intensivo y la noción metafísica de participación*

Queda claro, entonces, que según Fabro la esencia del tomismo se halla expresada en la noción de participación[70]. Hay otro texto particularmente iluminante:

> En la especulación tomista la noción de participación expresa, por lo tanto, el *último punto de referencia*, sea desde el punto de vista

[69] Particular relieve especulativo tiene el uso de la noción de participación en la fundación metafísico-crítica de la distinción de materia y forma: «Sembra proprio che la ragione *propter quid* della composizione ilemorfica vada infine ricercata nella nozione di partecipazione» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 158).

[70] «Muy pronto Fabro se convenció de la iluminante centralidad teorética que, en el tomismo originario, posee la noción metafísica en cuestión – [*Ben presto il Fabro si convinse della illuminante centralità teoretica che, nel tomismo originario, possiede la nozione metafisica in parola*]» (A. DALLEDONNE, *Cornelio Fabro. Essere e libertà come fondamenti del tomismo essenziale*, SEAM, Roma 2001, 47). Téngase cuidado de pensar que hablamos de la prevalencia del elemento platónico o del aristotélico en el tomismo: la noción tomasiana de participación es *original*, y por eso en ella confluyen y se funden en una síntesis armónica y vital el principio platónico de la perfección separada y el aristotélico del acto y la potencia (cfr. C. FABRO, *Esegesi...*, 365).

> estático de la estructura de la creatura, sea desde el punto de vista dinámico de su dependencia de Dios[71].

Ahora bien, ¿«*esse*» o «participación»? Fabro, en efecto, parece decir ya lo uno, ya lo otro[72]. En realidad, no hay contradicción. Ciertamente, el principio real «interno» a las cosas que llega a descubrir santo Tomás es el *actus essendi*. Y por la reflexión intensiva, que es la actuación «psicológica» de la *reductio in fundamentum*, él llega a establecer la noción de *esse intensivo*. Esto es *originalísimo*:

> Se debe admitir, por lo tanto, que en el pensamiento occidental la noción de *esse*, como acto intensivo, es propia de santo Tomás: ella

[71] «La nozione di partecipazione esprime pertanto nella speculazione tomistica l'*ultimo punto di riferimento* sia dal punto di vista statico della struttura della creatura come da quello dinamico della sua dipendenza da Dio» (C. FABRO, *Esegesi...*, 435 – cursiva nuestra).

[72] Un texto, entre tantos, en un contexto decisivo referido a la metafísica tomasiana: «Essa gravita tutta intorno alla nuova nozione di "esse", come atto trascendentale, come "forma formarum", quale necessariamente va considerato (*in via iudicii*) in seguito all'affermazione della distinzione reale fra essenza ed atto di essere» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 332). La expresión «forma formarum» traduce de maravillas el carácter intensivo del *esse*. Tiempo después, en su *opus maius* se leería: «Cette " notion intensive " de l'*esse*, qui est le véritable fondement de la métaphysique thomiste de la participation» (C. FABRO, *Participation...*, 195). Y poco antes: «Car l'acte d'*esse*, concept propre du thomisme, autour duquel tourne non seulement le problème de la structure de l'être, mais aussi celui de la causalité, est dominé par et fondé sur la notion de participation» (194). ¿Y ahora? Por un lado se dice que la última referencia es la noción de participación y por otro que el centro de gravedad es el *esse*. Aquí parece encerrarse una contradicción.

La dificultad es tan solo aparente: en realidad debe decirse que el *esse*, acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, se muestra como el centro resolutivo y núcleo originario del *ens*. La noción de participación expresa la identidad específica del tomismo como superación de las fuentes, pero no sustituye, bajo ningún respecto, la prioridad metafísica absoluta del *esse*.

reivindica una absoluta originalidad tanto en su contenido como en su problemática[73].

Pero el pasaje a esta nueva noción de *esse* como *actus entis in quantum ens*, es decir, este llegar a dar al *esse* el significado de «acto por excelencia» y de mantenerlo como acto en toda la línea metafísica, se opera mediante la noción de participación. También esto es original, y demarca perfectamente la diferencia cualitativa del tomismo: «La noción tomista de participación, entendida en su auténtico contenido, es aquella por la cual más netamente el Tomismo se diferencia de cualquier otra síntesis especulativa»[74].

Por eso Fabro sintetiza su postura diciendo que la tesis central del tomismo es la de la distinción real; pero la noción de participación es la noción fundamental que «domina» esta tesis y por eso tiene una cierta prioridad metodológica *in via inventionis*:

[73] «Si deve pertanto ammettere che nel pensiero occidentale la nozione di *esse*, come atto intensivo, è propria di san Tommaso: essa rivendica un'assoluta originalità tanto nel suo contenuto come nella sua problematica» (C. FABRO, *Tomismo...*, 131-132). Otro texto importante: «La originalidad teorética de la especulación de santo Tomás con respecto al pensamiento clásico, tanto platónico como aristotélico, como con respecto al pensamiento patrístico y a la especulación de su tiempo, ha consistido en el claro propósito de darle al *esse* el significado de "acto" emergente por excelencia: o bien, el "pasaje" del *esse* funcional (*esse in actu*) de las metafísicas contenidistas de la "forma", al *esse* actual (*esse ut actus*), que es el *esse* siempre acto y solamente acto – [*L'originalità teoretica della speculazione di san Tommaso rispetto al pensiero classico, sia platonico come aristotelico, come rispetto al pensiero patristico e alla speculazione del suo tempo, è stata nel chiaro proposito di dare all'*esse *il significato di "atto" emergente per eccellenza: ovvero il "passaggio" dall'*esse *funzionale (*esse in actu*) delle metafisiche contenutistiche della "forma", all'*esse *attuale (*esse ut actus*) ch'è l'*esse *sempre atto e soltanto atto*]» (C. FABRO, *Tomismo...*, 103).

[74] «La nozione tomista di partecipazione, intesa nel suo autentico contenuto, è quella per la quale il Tomismo più nettamente si differenzia da qualsiasi altra sintesi speculativa» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 338).

> La distinción real, por tanto, entre esencia y *esse* en las creaturas debe reconocerse como la verdad central de la metafísica, mientras que la noción de participación es la verdad fundamental que domina aquella tesis capital[75].

Es decir, la noción de participación permite reducir al ente *in suum actum* y descubrir en el ente la composición real de participado (*esse*) y participante (*essentia*). Y así el primer plexo se convierte en el primer nexo, de tal manera que por la noción de participación se puede ascender desde el *ens* como *id quod habet esse* al *ipsum esse subsistens*, al mismo tiempo que expresar la primera «división» del ser en la realidad, es decir, la caída ontológica, la *Diremption* que diferencia abismalmente el *ens per participationem* con respecto al *ipsum esse subsistens*.

3.2. *La posibilidad de un retorno a la Metafísica desde el tomismo esencial*

Tenemos ya «definida» de alguna manera la «esencia» del tomismo, y vimos cómo recoge y supera con un salto cualitativo la contribución de la tradición filosófica precedente. Esto nos despeja ya el camino como para poder entrever que un retorno a la metafísica es, ciertamente, posible desde el tomismo auténtico. Pero

[75] «La distinzione reale pertanto fra essenza ed *esse* nelle creature va riconosciuta come la verità centrale della metafisica, mentre la nozione di partecipazione è la verità fondamentale che comanda quella tesi capitale» (C. FABRO, *Esegesi...*, 369). Mondin piensa, correctamente, que la clave es el *esse* intensivo (cfr. B. MONDIN, «Essenza», en *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991, nr. 4, 231). Sin embargo, ello no significa que se deba soslayar el valor constructivo de la noción de participación *in linea inventionis* y, además, su valor determinante *in via compositionis*, porque la «diferencia última» en la «división» del *esse* intensivo, se alcanza, precisamente, en la medida en que se alcanza la determinación teorética del *ens* como *ens per participationem* y del *ipsum esse subsistens* como *esse per essentiam*.

así se abre también el interrogante de la «fidelidad» histórica del tomismo a la propia esencia: en la medida en que hubiera «caído de sí mismo», en la medida en que hubiera renunciado a ser *philosophia essendi*, el tomismo no estaría ya en condiciones facilitar una re-proposición de la instancia metafísica. ¿Ha sido, pues, consciente el «tomismo histórico», el tomismo de la escuela, de la *originalidad* especulativa de santo Tomás?

3.2.1. *Tomismo originario y tomismo del pasado*

La respuesta a este último interrogante es, lamentablemente, negativa. Envuelta en el fragor de las polémicas de la época, la escuela tomista se inclinó paulatinamente hacia una sistematización y simplificación progresiva de la doctrina del santo Doctor[76].

En este proceso de simplificación ha de asignarse un papel importante a la semántica elegida para defender la tesis capital del tomismo, que fue, paradójicamente, la fórmula sugerida por los opositores. Es una fórmula conocida: *essentia-existentia*. Santo Tomás nunca habló de una tal distinción, sino de *essentia-esse*. Sus adversarios, inmediatamente después de su muerte, plantearon la controversia acerca de la distinción de composición real en términos de *esse essentiæ et esse (actualis) existentiæ*[77]. Aquí es claro que el *esse* es común a ambos términos y, por consiguiente, pensado de

[76] Los originales estudios de Fabro al respecto agotan la cuestión desde el punto de vista especulativo. Para todo este punto cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 601-628. Cfr. también M. PANGALLO, *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, Roma 1987, 125-138. En la conclusión de su análisis de la desviación formalista Pangallo sugiere que por defender la no accidentalidad del *esse* y la noción de participación, C. Alamanni constituía una excepción, junto con D. Mas (138 y nota).

[77] Para la problemática del *esse* en los intérpretes del siglo XIII, cfr. E. HOCEDEZ, *Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata. Textus et documenta* (series Theologica 14), Roma 1933.

manera indiferenciada como «realidad» en general. Realidad de la esencia, realidad de la existencia, precisamente son las expresiones elegidas por Egidio Romano[78], según el cual el *esse essentiæ* y el *esse existentiæ* se distinguen como *res et res*. Mas, como explica Fabro «la esencia y el *actus essendi*, porque son principios constitutivos del ente, aún distinguiéndose *realiter*, no pueden ser llamados *res et res*, pues son principios constitutivos del ente real subsistente y no entes por sí, ni partes de la esencia. Su unión y complementariedad recíproca en el campo metafísico es la más profunda que se pueda pensar y escapa a todo esfuerzo imaginativo para respresentarla»[79]. La esencia y el acto de ser no son «cosas» distintas o «entes» distintos, sino principios internos del *ens*, es decir, *principia quibus* por los cuales el ente se constituye como tal. Convertir esta tensión interna al *ens* en una distinción *inter rem et rem* significaría anular, precisamente, desde el inicio toda tensión y toda posibilidad de progreso en la *resolutio in fundamentum*, significaría hacer, si se nos permite la expresión, una «metafísica *óntica*», es decir, no-*meta*física o meramente descriptiva, más propia del extrincesismo suareciano que del tomismo originario.

Este binomio «invade enseguida la escuela tomista y la domina hasta el siglo XVI»[80]. Desde el siglo XVII en adelante –incluso hasta

[78] Para la exégesis fabriana del «problema Egidio Romano», cfr. C. FABRO, *Esegesi...*, 221-230; *La nozione metafisica...*, 245-247.

[79] «L'essenza e l'*actus essendi*, pur distinguendosi *realiter*, non possono essere detti *res et res*, poiché sono principi costitutivi dell'ente reale sussistente e non per sé enti, né parti dell'essenza. La loro unione e complementarietà vicendevole nel campo metafisico è la più profonda che si possa pensare e sfugge ogni sforzo immaginativo di rappresentarla» (C. FABRO, *Esegesi...*, 120-121). A propósito de la imposibilidad de «imaginar» la distinción, cfr. las admirables páginas que dedica Fabro al tema en *Esegesi...*, 213-216. Sobre la variada terminología tomasiana para designar la distinción de composición real, cfr. 190-193.

[80] C. FABRO, *Partecipazione...*, 603. Este texto –junto a toda la temática que le subyace– indica una *cierta* evolución en la comprensión de la emergencia del *esse*

nuestros días– ha cedido el lugar al más conocido de *essentia et existentia*. Mas, sea lo que sea de la cuestión histórica, lo cierto es que la asunción de una terminología ambigua era indicio de una seria falencia en la lectura del texto tomasiano y podía llevar, y de hecho ha llevado, a una depotenciación lamentable del brillante y profundo descubrimiento de santo Tomás:

> Esta grave desviación ha conmovido la semántica de la metafísica tomística del acto de ser de pies a cabeza, en cuanto que ha mostrado renunciar al momento diferencial originario y por eso fundante de la especulación entera del Angélico, acogiendo tácitamente el horizonte especulativo de los adversarios, es decir, del esencialismo, y disolviendo el *esse ut actus* en la *existentia ut factum*, quitando al *esse – actus essendi* la singularidad de su soledad de acto primero fontal[81].

Fabro tiene razón, porque pone de relieve el aspecto dispersivo-disolutivo de la nueva terminología que acusa la asunción del horizonte especulativo de los adversarios. El texto es, además, importante, porque muestra cómo la flexión formalista se caracteriza

---

ut actus en lo que a Fabro mismo se refiere. Nos hallamos frente a un Fabro que se siente ya en condiciones de romper los cánones tradicionales de la escuela, un Fabro distinto, entonces, del Fabro inicial que hablaba todavía del «*esse come esistenza*» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 194). Un poco más adelante, hablando del *esse existentiæ*, dividido contra el *esse essentiæ*, explicaba: «Uso della terminologia di *esse essentiae* e *esse existentiae* non nel senso della polemica postomista (Egidio Romano o Enrico di Gand), ma per semplice comodità grammaticale» (C. FABRO, *La nozione metafisica...*, 199 nota 19). Poco después, abandonará decididamente esa «comodidad gramatical».

[81] «Questa grave deviazione ha sconvolto la semantica della metafisica tomistica dell'atto di essere da principio alla fine in quanto ha mostrato di rinunciare al momento differenziale originario e perciò fondante dell'intera speculazione dell'Angelico accogliendo tacitamente l'orizzonte teoretico degli avversari, cioè l'essenzialismo, e dissolvendo l'*esse ut actus* nella *existentia ut factum* togliendo allo *esse – actus essendi* la singolarità della sua solitudine di atto primo fontale» (C. FABRO, «Pensiero e linguaggio in S. Tommaso», en A. Lobato [ed.] *Homo Loquens. Uomo e linguaggio – pensiero, cervelli e macchine*, ESD, Bologna 1989, 177-178).

por la *disolución* del *actus essendi* en *existentia*. Santo Tomás, como hemos dicho, no habla de «*existentia*». La existencia es la «situación» de efectualidad, el «resultado» del poner fuera de la causa un determinado efecto. No es un principio ontológico, un principio interno al ente. La existencia no entra en composición con la esencia, sino que más bien equivale, desde el punto de vista gnoseológico, a la valencia positiva de los juicios de modalidad: existencia es un abstracto que designa la «cualidad» de la esencia en cuanto «realizada». Cuando una esencia no existe, es «posible»; cuando existe, es «actual». Y así esencia y existencia designan dos diversas situaciones de la misma cosa, o sea, el estado de actualidad y el estado de posibilidad de una misma «*res*». Se trata de un binomio extrincesista que no tiene nada que ver con la visión tomasiana del *ens*. El ente es para santo Tomás *id quod habet esse*, lo que tiene el acto de ser. En esta fórmula el sujeto indica la esencia como potencia (*potentia subiectiva*, *in sensu composito*) y el predicado indica el *esse* como acto actuante profundo y principio entitativo positivo, con el cual la esencia entra en composición.

3.2.2. *Tomismo esencial y tomismo del futuro*

Hemos definido de alguna manera la esencia del tomismo y lo hemos diferenciado claramente de la «escuela tomista» o «tomismo escolástico». El tomismo no puede mirar hacia atrás. Pues bien: la activación hodierna del tomismo originario es el tomismo esencial[82]. Hay que considerar ahora, si bien de manera breve, el otro aspecto que habíamos anunciado y nos quedaba pendiente, a saber, la relación del tomismo –como *philosophia essendi*– con la tradición filosófica más reciente.

[82] Cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 11.

Fabro considera que esta relación «impone» al tomismo esencial varias tareas y exigencias. En este breve punto trataremos de seguir fielmente su discurso, que nos parece de una densidad enorme y constituye todo un programa de vida para el investigador llamado a dar testimonio de la verdad.

La primera aclaración es que un tomismo esencial excluye por principio la «voluntad de sistema» y trasciende cualquier figura histórica particular: «Un "tomismo esencial" según las precedentes indicaciones trasciende cualquier sistema cerrado o "figura histórica" particular, *comprendida la de santo Tomás mismo*, en los puntos en los que ella queda ligada a los límites de la cultura de su tiempo. Tanto más debe superar el límite histórico del "sistema" de su Escuela, en la medida en que éste hubiera, en uno u otro punto, perdido de foco el centro específico del tomismo originario, o en la medida en que fuera un obstáculo para el camino actual del pensamiento o escondiera y velase el horizonte infinito de la libertad»[83].

La segunda observación es que, si bien no se cierra nostálgicamente en ninguna figura histórica, no por eso el tomismo ha de quedar confinado a una platónica «a-temporalidad», sino que tiene que saber acoger las instancias nuevas de libertad, aporte propio de la modernidad: «Un tomismo esencial tiene todavía que

[83] «Un "tomismo essenziale" secondo le precedenti indicazioni trascende qualsiasi sistema chiuso o "figura storica" particolare, *compresa quella stessa di san Tommaso* nei punti in cui essa resta legata ai limiti della cultura del suo tempo; tanto più esso deve anche superare il limite storico del "sistema" della sua Scuola, qualora esso avesse qua e là sfocato il centro specifico del tomismo originario o comunque fosse un ostacolo per il cammino naturale del pensiero o nascondesse e velasse l'orizzonte infinito della libertà» (C. FABRO, *Tomismo...*, 16-17). Cursiva nuestra. La referencia al horizonte infinito de la libertad esconde una polémica contra la flexión racionalista, todavía hoy dominante en la escuela tomista.

saber no sólo insertarse en la problemática de la cultura moderna, sino que, sobre todo, tiene que poder interpretar desde lo íntimo las instancias nuevas de libertad. Para esto tiene que dar mayor consideración a la subjetividad constitutiva en el sentido nuevo que ha asumido –y en profundo acuerdo con la concepción tomística del sujeto espiritual libre– como característica fundamental de la vida del espíritu, a diferencia de la subjetividad trascendental, es decir, negativa y negativizante de la filosofía moderna»[84].

En tercer lugar, el tomismo esencial tiene la gran tarea de profundizar el problema del inicio o comienzo (*Anfang*) del pensamiento: «Un tomismo esencial debe, finalmente, profundizar el "problema del comienzo" del pensamiento mediante la aprehensión originaria del *ens* y emprender con resolución el itinerario especulativo en el interior de la dialéctica de esencia y de acto de *esse* de modo que muestre cada vez que es en esta tensión que se propone y desarrolla la exigencia propia para el pensamiento, en la concreción y a la vez plenitud última del *esse* en modo que en esta referencia cada problema puede tener su sentido definitivo y su propio *locus theoreticus*»[85].

[84] «Un tomismo essenziale ancora deve sapere non solo inserirsi nella problematica della cultura moderna, ma soprattutto deve poter interpretare dall'intimo le istanze nuove di libertà: per questo esso deve dare maggior considerazione alla soggettività costitutiva nel senso nuovo ch'essa ha assunto – ed in profondo accordo con la concezione tomistica del soggetto spirituale libero – come caratteristica fondamentale della vita dello spirito, a differenza della soggettività trascendentale cioè negativa e negativizzante della filosofia moderna» (C. FABRO, *Tomismo*..., 17).

[85] «Un tomismo essenziale deve infine approfondire il "problema del cominciamento" del pensiero mediante l'apprensione originaria dello *ens* e avviarne con risolutezza l'itinerario speculativo all'interno della dialettica di essenza e dell'atto di *esse* così da mostrare di volta in volta ch'è in questa tensione che si propone e si svolge l'esigenza propria per il pensiero, nella concretezza e pienezza insieme ultima dello *esse* in modo che in questo riferimento ogni problema può avere il suo senso definitivo ed il proprio *locus theoreticus*» (IDEM).

Son éstas, entonces, las características fundamentales del tomismo esencial: apertura radical contra «sistematismo» cerrado, capacidad de interpretación «interna» de la problemática de la época contra todo abstractismo formalista y contra todo «*ghetto* filosófico» o conservadurismo fosilizante, fundación inexpugnable de la iniciativa de la subjetividad –es decir, de la emergencia del sujeto libre por encima de los condicionamientos de la situación, del tiempo y de la materia–, profundización de la instancia del comienzo del pensamiento que es el *ens*, es decir, lo primero que la inteligencia piensa y en lo cual piensa todo el que piensa.

Pero, además de estas notas, un tomismo esencial implica un *juicio activo* sobre el pensamiento humano y cristiano, e incluso sobre sí mismo en relación con el pensamiento moderno[86]. No se trata de un pasivo repetir. Eso equivaldría, a nuestro modo de ver, a un traicionar miserablemente la esencia del tomismo originario. Por eso mismo, a nosotros nos parece que es un absurdo hablar de un «fundamentalismo tomista»: equivaldría a hablar de una «piedra de agua» o de un «hierro de madera». Si es fundamentalismo, no es tomista. Por lo menos, no será el «tomismo de santo Tomás». El tomismo, porque es de manera eminente *philosophia essendi*, tiene la capacidad de conducir la mente desde el fenómeno al fundamento y, por ello mismo, puede actuarse en cualquier circunstancia de la historia, si bien su necesidad se hace más notoria en este tiempo, en que vemos que el mundo está enfermo de palabras y se muestra impostergable la ascética del retorno al fundamento.

* * *

[86] Cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 19.

La escolástica formalista y la flexión formalista en el interior de la escuela han oscurecido el sentido y el valor originario del tomismo. El esencialismo es, como se puede ver, su adversario más insidioso:

> Por un conjunto de circunstancias [el esencialismo] ha llegado a desbarrar la vía al auténtico tomismo bloqueándolo en dos puntos cruciales: precisamente, en el concepto inicial de *ens-esse* y en la estructura del ente finito como intrínsecamente compuesto de esencia y *esse*. Para explicarlos, [digamos que] el primero de estos puntos corresponde al inicio hegeliano, mientras que el segundo evoca egregiamente la instancia de Heidegger sobre la diferencia entre el ser y el ente[87].

El texto es sintético y lo asumimos como programático para nuestro estudio, ya que nos ofrece las dos líneas o temáticas desde las cuales podremos llegar a apreciar en su justa dimensión el espesor especulativo de la reflexión metafísica del Angélico en torno al ser como acto. A la profundización de la temática del *ens-esse* como comienzo se dedicará el capítulo siguiente, mientras que en el último intentaremos analizar la emergencia del ser como acto sobre la esencia como potencia desde la perspectiva de la confrontación con la instancia de Heidegger.

[87] «Per un complesso di circostanze è riuscito a sbarrare la via all'autentico tomismo bloccandolo su due punti cruciali: precisamente sul concetto iniziale di *ens-esse* e sulla struttura dell'ente finito come intrinsecamente composto di essenza ed *esse*. Il primo di questi punti, per spiegarli, corrisponde all'inizio hegeliano, mentre il secondo richiama egregiamente l'istanza di Heidegger sulla differenza fra l'essere e l'essente» (C. FABRO, «Tomismo di domani», 24).

CAPÍTULO II

EL TOMISMO ESENCIAL ANTE EL DESAFÍO DE LA INSTANCIA HEGELIANA

Iniciamos ahora el momento más intenso de nuestro estudio, es decir, la confrontación del tomismo esencial con las instancias más agudas del pensamiento inspirado en el principio moderno.

El primero que ha sentido el problema del ser en la época moderna ha sido indudablemente Hegel, y es necesario confrontar a santo Tomás con él si se quiere mostrar la actualidad de su postura y si se quiere calibrar la profundidad de la misma. Por eso corresponde en este capítulo hacer referencia a este gran «ebrio del ser, cuya pasión por el fundamento del ser no tiene confrontación más que con el máximo espíritu especulativo de occidente, santo Tomás de Aquino»[1]. En un primer momento nos referiremos a la oposición radical de sus metafísicas, para analizar luego sucintamente los puntos de encuentro y, finalmente detenernos, de manera más extensa, en el análisis de un punto que Fabro considera

[1] «Ebbro dell'essere, la cui passione per il fondamento dell'essere non ha confronto che col massimo spirito speculativo dell'Occidente, san Tommaso d'Aquino» (C. FABRO, *Tomismo...*, 243).

fundamental, y fundamental *en sentido fuerte*, a saber, la instancia hegeliana del comienzo, que es *fundamental* porque es el único modo de ubicarse, como veremos, en la perspectiva adecuada para el retorno al fundamento. Iniciamos este capítulo teniendo en cuenta el significado «ejemplar» del pensamiento hegeliano: «El recurso a Hegel es particularmente ejemplar, sea por la "clara conciencia resolutiva" que el trae al problema especulativo en su devenir histórico, sea, y sobre todo, por su recuperación del ser (*Sein*) en el centro de la dialéctica, como inicio, medio y término de la misma»[2].

Conciencia resolutiva, pues, y reactivación del problema del ser son los dos aspectos que justifican la elección de la figura de Hegel para mostrar, por contraste, la actualidad del tomismo esencial.

1. UNA OPOSICIÓN RADICAL: METAFÍSICA DEL ABSOLUTO TRASCENDENTE Y METAFÍSICA DEL TRASCENDENTAL ABSOLUTO

¿Es posible un contacto entre las dos posturas? Un acercamiento entre ambos pensadores, tantas veces y tan de distintas maneras intentado, es en parte posible y en parte imposible. *Es imposible que la cercanía mire al contenido* de las dos concepciones, porque se encuentran, digamos «por definición», en la más neta oposición:

> Se encuentran en la antítesis más neta, como es la que se da entre las dos formas más completas de pensamiento occidental, las cuales

[2] «Il richiamo ad Hegel è particolarmente esemplare sia "per la chiara coscienza risolutiva" ch'egli porta al problema speculativo nel suo divenire storico, sia e soprattutto per il recupero dell'essere (*Sein*) al centro della dialettica, come inizio, medio e termine della medesima» (C. FABRO, *Tomismo*..., 244). En la página siguiente añade Fabro que, desde el inicio, la lección de Hegel «è esemplare, la più esemplare di tutto il pensiero moderno per la discussione dell'essere e sul suo fondamento».

> caracterizan la conclusión especulativa más alta de dos mundos y civilizaciones: la metafísica tomística del *Trascendente* absoluto en el medioevo; la metafísica hegeliana del *Trascendental* absoluto en la época moderna[3].

La antítesis es, por tanto, enorme, insuperable, en el sentido de que se trata de *las dos formas más completas de pensamiento occidental*, es decir, los dos desarrollos más perfectos, las dos maneras más plenas de llevar a fondo el principio del acto, del acto formal y del acto real, de la *essentia* y del *esse*. Como el acto formal en Hegel se encuentra proyectado desde la subjetividad, se trata de la metafísica del acto de la conciencia y del trascendental. Como el acto real en santo Tomás polariza todas las formas de la conciencia en torno al plexo de *ens-esse*, y como el *esse* mismo emerge y se muestra trascendente, permitiendo la ascensión al *ipsum esse subsistens*, se trata de la metafísica de la trascendencia.

Ahora bien, la diversidad de perspectivas, inmanentista la una y realista la otra, no impide que se pueda constatar una aproximación real entre ambos pensadores. Una aproximación que se debe hacer, es cierto, a *larga distancia*, al modo de *correspondencia antitética*[4],

[3] «Si trovano nell'antitesi più netta qual è quella fra le due forme più compiute di pensiero occidentale le quali caratterizzano la conclusione speculativa più alta dei due mondi e civiltà: la metafisica tomistica del *Trascendente* assoluto nel Medio Evo, la metafisica hegeliana del *Trascendentale* assoluto nell'epoca moderna» (C. FABRO, *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965², 37-38). Hay una observación estructuralmente paralela en el artículo sobre la libertad en Hegel y santo Tomás, donde se habla de la fundación de la subjetividad a partir de la objetividad y de la fundación de la objetividad a partir de la subjetividad: esto quiere decir que se trata de un método hermenéutico claramente consolidado en Fabro (cfr. C. FABRO, «La libertà in Hegel e san Tommaso», *Sacra Doctrina*, 66 [1972] 166).

[4] «Quest'accostamento evidentemente può essere fatto soltanto a "lunga distanza" nel senso cioè di "corrispondenze antitetiche", per così dire, fra il processo teoretico

que concierne, sobre todo, al movimiento interno del pensamiento, al proceso especulativo y las instancias más profundas de ambas concepciones, que no por ello dejan de ser dos mundos diversos[5].

2. La convergencia antitética entre Hegel y Santo Tomás

Con la elección del sintagma «correspondencia antitética», Fabro pretende indicar una *semejanza en la manera de profundizar la exigencia especulativa* como tal, es decir, una convergencia en el movimiento del espíritu, a la vez que la divergencia o desemejanza en el contenido de las dos especulaciones. Teniendo en cuenta, entonces, este principio metodológico, podemos pasar a analizar los puntos de aproximación que propone Fabro de manera progresivo-circular, esto es, *elicoidal*. Vale como aclaración que el principio metodológico «de contraste» se aplica tanto a cada punto como a la totalidad del desarrollo[6]. Vamos por partes.

---

di queste due concezioni dell'essere così diverse per il clima spirituale che le ha accolte» (C. Fabro, *Dall'essere...*, 38). Allí mismo, Fabro afirmaba que la posibilidad de proyectar tal contacto se veía en la «insistenza hegeliana per la conoscenza speculativa di Dio (...) e la sua ammirazione per l'antica teologia cattolica». Una confrontación integrativa, aunque carente de fuerza teorética resolutiva, ha sido intentada por E. Britô, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF, Paris 1991 – la obra había sido preparada por una valiosa serie de artículos: «Connaissance et inconnaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin et Hegel», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987) 327-353; «La bonté de Dieu selon Thomas d'Aquin et Hegel», *Science et Esprit* 39 (3/1987) 281-300; «Nommer Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel», *Revue théologique de Louvain* 19 (1988) 160-190; «Dieu est-il simple? Thomas d'Aquin et Hegel», *Nouvelle revue théologique* 110 (1988) 514-536; «Dieu en mouvement? Thomas d'Aquin et Hegel», *Revue des sciences religieuses* 62 (1988) 111-136; «La volonté en Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel», *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1989) 391-426.

[5] Cfr. C. Fabro, *Dall'essere...*, 38.

[6] Seguimos en líneas generales a C. Fabro, *Dall'essere...*, 37-45. «En líneas generales» significa, entre otras cosas, que seleccionaremos sólo aquellos puntos de contacto que tienen cierta relación con nuestro estudio: nos proponemos aquí

1. Fundamentalmente, los dos ponen el comienzo de la filosofía en el problema del ser[7].

2. Para ambos, el conocimiento avanza, al menos desde el punto de vista fenomenológico, en base a una sucesión ascendente de formas de comprensión, de manera que la forma superior actúa las virtualidades de la inferior –recordemos que Aristóteles es una fuente común a ambos. En este sentido, los dos piensan que la afirmación del Absoluto no es ni puede ser un *prius* sino un *resultado*, o sea, el punto de llegada del movimiento de la conciencia –en este caso, en la forma de la filosofía. Veamos un paralelo, para resaltar la convergencia:

Para el conocimiento de aquellas cosas que la razón puede investigar sobre Dios es necesario preconocer muchas cosas, dado que el trabajo de toda la filosofía se ordena al conocimiento de Dios[8].	Pero el Todo es sólo a través de su desarrollo esencia autoperfeccionante. Del Absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que en verdad es[9].

justificar «por contraste» la atribución del título de «*philosophia essendi*» al tomismo. Por tanto, haremos referencia solamente a lo que mira a la comprensión de la «estructura metafísica» de la realidad. Aclaramos que la ambivalencia terminológica de Fabro en este contexto se halla en función del paralelo que se quiere hacer emerger. Por eso él habla indistintamente de «ente», «ser», «existencia», etc.

[7] Como volveremos más adelante a analizar detenidamente la instancia del comienzo, que consideramos *clave* para la confrontación entre Hegel y santo Tomás, dejamos para después el análisis de los textos más pertinentes.

[8] «Ad cognitionem eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa precognoscere oportet, quum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur» (S. TOMÁS, *S. Cont. Gent.*, l. I, c. 4).

[9] «Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist» (G.-W.-F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungs-gemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften,

O sea que para santo Tomás es necesario «experimentar» muchas cosas antes de llegar al conocimiento «científico» de Dios. Y, precisamente, la llegada a este conocimiento es la finalidad de todo el movimiento de la especulación filosófica en su carácter ascendente[10]. Pero mientras que santo Tomás mantiene como profundamente distintos los planos natural y sobrenatural, y, más *acá* de eso, los planos de articulación real de la conciencia, el texto hegeliano indica ya desde el inicio la monovalencia del discurso y de la situación existencial: la verdad es el todo, el cual es tal sólo a través de su propio desarrollo. El desarrollo consiste en un *flujo intencional de progresión ascendente*. Por eso el todo solamente al

---

Meiner, Hamburg 1980, 19). Para una introducción crítica a Hegel, cfr. P. Rossi (ed.), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Bari 1992. Consideramos más interesante desde el punto de vista pedagógico –aunque la interpretación es tendencialmente marxista–, la introducción de Bloch, cfr. E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962.

[10] Para santo Tomás el estudio de la Metafísica requiere una cierta madurez, ya que los jóvenes, aunque repitan, no la entienden: «Iuvenes sapientialia quidem scilicet metaphysicalia non credunt, idest non attingunt mente, licet ea dicant ore (...). Cuius ratio est quia rationes mathematicorum sunt rerum imaginabilium, sapientialia autem sunt pure intellectualia ; iuvenes autem de facili possunt capere ea quae sub imaginatione cadunt, sed ad illa quae excedunt sensum et imaginationem non attingunt mente, quia nondum habent intellectum validum et exercitatum ad tales considerationes, tum propter parvitatem temporis, tum propter plurimas mutationes naturae» (S. Tomás, *Sent. lib. Ethic.*, lib. VI, cap. 7, in OO 47/2, Commissio Leonina, Romae ad Sanctae Sabinae 1969, 358, lin. 190-202). A renglón seguido el Angélico sugiere una *ratio studiorum* que reserva a la Metafísica la última etapa: «Erit ergo hic congruus ordo addiscendi, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia logica docet modum totius philosophiae. Secundo autem instruendi sunt in mathematicis quae nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt. Tertio autem in naturalibus, quae, etsi non excedant sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam; quarto autem in moralibus, quae requirunt et experientiam et animum a passionibus liberum, ut in primo habitum est. Quinto autem in sapientialibus et divinis quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum» 358, lin. 202 - 359, lin. 204-213). Son capitales, por lo tanto, el *experimentum*, la experiencia de vida y un potente entendimiento.

final es lo que es en verdad. De ahí que el absoluto sea «resultado» y no pueda de ninguna manera ser el inicio de la conciencia como tal, contra lo que afirmaba el intuicionista spinoziano Schelling... «con un tiro de pistola»[11].

3. Los dos se oponen igualmente a la metafísica abstracta al concebir la determinación de lo real en base a un proceso intrínseco al ser mismo. En este proceso intrínseco al ser mismo, se verifica un pasaje que va desde el existente finito al resultado –que es la realización plena de toda perfección en la unidad e identidad de los opuestos:

> Como santo Tomás en la polémica contra el intelectualismo abstracto, también Hegel concibe la *determinación de lo real* según un proceso intrínseco al ser mismo, mediante el cual se pasa de la indeterminación de la noción inicial de *ens* a la comprensión total del *Begriff* final (unidad de esencia y existencia, de finito e infinito)[12].

[11] La expresión es literal: «Wie aus der Pistole» (G. HEGEL, *Phänomenologie...*, 24). Hegel la repite posteriormente: cfr. *Wissenschaft der Logik*, GW 21, Meiner, Hamburg 1985, I, 53 (para las citas de la *Ciencia de la Lógica*, los números romanos indicarán el primer o segundo tomo).

[12] «Come san Tommaso nella polemica contro l'intellettualismo astratto, anche Hegel concepisce la *determinazione del reale* secondo un processo intrinseco all'essere stesso mediante il quale si passa dall'indeterminazione della nozione iniziale di *ens* alla comprensione totale del *Begriff* finale (unità di essenza ed esistenza, di finito e infinito)» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 39). Los binomios entre paréntesis hacen referencia a los plexos tomasiano y hegeliano respectivamente, que en la posición del Absoluto son «llevados al límite». La convergencia en la estructura formal de la comprensión de la realidad se muestra particularmente clara en un interesante texto de Hegel que polemiza contra la crítica kantiana al argumento ontológico: «In Gott –der Inhalt, Begriff *und Seyn*; diß ist der ganze Inhalt seiner Metaphysik» (G.-W.-F. HEGEL, *Religionsphilosophie*, GW 17, Meiner, Hamburg 1987, 216). Como se sabe, Kant sostenía una diferencia entre el ser de Dios y su concepto, porque «Sein ist offenbar kein reales Prädikat» (I. KANT, *Kritik*

El rechazo tomasiano del intelectualismo abstracto se concentra, sobre todo, en la iluminación del *ens* en el *esse*, en la reducción del *ens* al *esse* como a su acto correspondiente. Hegel, por su parte, es explícito y fogoso en el rechazo de la «metafísica del entendimiento» (*Verstandesmetaphysik*), que permanece en el nivel de las oposiciones y tiene, si vale la expresión, carácter «abstractivo-dispersivo» y no «reductivo-intensivo».

La diferencia aquí entre ambos pensadores se ve en lo que podemos designar «*monovalencia horizontal unívoca*» del ser hegeliano, por una parte, y «*reducción ascencional análoga*» del ser tomasiano[13], por otra. En santo Tomás, esta intrinsecidad no lleva al monismo, mas significa la determinación progresiva del plexo *ens-esse* por un «*proceso inmanente al ser mismo en su presencialidad*»[14]. En este proceso ascensional, a Dios –como punto de llegada– corresponde la determinación nocional de *ipsum esse*, que *no es un predicado*, sino su esencia misma:

> Porque no significa ninguna forma, sino el ser mismo. Por eso, *siendo el ser* (esse) *de Dios su esencia misma*, y no correspondiendo esto a ningún otro, como se ha mostrado, es manifiesto que entre los demás nombres éste nombra a Dios con máxima propiedad, pues cada uno es denominado por su forma[15].

---

der reinen Vernunft, en *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. v. d. Königlich Preuzischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1911, 401).

[13] El fundamento de la ascensión analógica en el tomismo es la noción de participación: «Non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis et speciei, sed secundum analogiam tantum; *prout* scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I^{a}, q. 4, a. 3 ad 3^{um}).

[14] «*Processo immanente all'essere stesso nella sua presenzialità*» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 61 – cursiva nuestra).

[15] «Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde, cum *esse Dei sit ipsa eius essentia*, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I^{a}, q. 13, a. 11).

En Dios, la «forma» es el *ipsum esse*, y como «cada cosa se designa por su forma», la esencia misma de Dios no es otra que el acto de ser. El Angélico llega a escribir, en el mismo contexto, que «Por lo tanto, Dios no tiene una esencia que no sea su ser»[16]. También Hegel entiende que ha de ser ésta la «definición metafísica de Dios»:

> Así, en la frase «Dios es el ser», «ser» es el predicado y tiene un significado sustancial, en el que el sujeto se diluye. *En realidad, aquí «ser» no debe ser predicado, sino la esencia*[17].

Como se puede ver, para ambos el «ser» es central, y toda otra perfección se diluye (*zerfließt*) ante el ser, es decir, se resuelve en él. No debe extrañar, entonces, que para Tomás Dios sea indeterminado con máxima indeterminación[18], en razón de la emergencia del *esse* intensivo, que «absorbe», en definitiva, toda otra perfección: ninguna perfección le puede faltar a lo que es el *ipsum esse subsistens* –separado real–, del mismo modo que nada de «rojo» le puede faltar a nuestro concepto de «rojo» –separado formal y psicológico.

4. El momento más alto del contraste se encuentra en la concepción del binomio *esencia* y *existencia*[19]. Para Fabro se trata de un momento de convergencia, sí, pero que encierra una máxima dificultad. Porque para Hegel, la esencia «representa el momento de

[16] «Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse» (S. TOMÁS, *C. Gent.*, lib. 1, cap. 22).

[17] «So ist in dem Satz; Gott ist das Seyn, das Prädikat das Seyn; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subjekt zerfließt. *Sein soll hier nicht Prädikat, sondern das Wesen seyn*» (G.-W.-F. HEGEL, *Phänomenologie...*, 44 – cursiva nuestra).

[18] «... ipsum esse subsistens *omnibus modis indeterminatum*» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I^a, q. 11, a. 4).

[19] «La corrispondenza più autentica e il momento più alto e imbarazzante del confronto, è nella concezione dei rapporti fra essenza ed esistenza» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 41). El artículo es del período inicial y por eso Fabro mantiene todavía algunas veces el término «existencia».

la "negatividad", que es intermedio entre el *Sein* inicial (*Dasein*) y el *Sein* mediado (*Existenz*)»[20]. Por otra parte, no sería del todo correcto asignar una función «negativa» a la esencia, tal como la piensa santo Tomás. No obstante, él es el primero en toda la historia del pensamiento que piensa a la esencia como *potencia*. Y esto no sólo en sentido «funcional», sino en sentido metafísico propio, es decir, en sentido ontológico, como «principio interno del ente»[21].

5. Significativa es también la afirmación común de la presencia del infinito en lo finito[22]. En el caso de Hegel esto es evidente, porque él tiene como imposible afirmar lo finito *al lado* del infinito: lo finito al lado del infinito se diluye. Si se «sostuviera», entonces se terminaría teniendo dos finitos. Lo finito, en cambio, es para Hegel un momento ideal, y en esto –y sustancialmente nada más que en esto– consiste el idealismo: «La frase "lo finito es lo ideal" constituye al idealismo»[23]. És éste, precisamente, el punto de origen de la doctrina de la mediación (*Vermittlung*) y el punto de impacto de la crítica hegeliana a las metafísicas dualistas que ponen el acento en la alteridad de Dios. Fabro lo dice sintéticamente: «También Hegel dice que el ser mismo (*Sein selbst*) es único y que lo finito es *mediante* el infinito: lo finito como tal no es, sino que es un momento ideal con respecto al infinito»[24].

[20] «Rappresenta il momento della "negatività" ch'è intermedio fra il *Sein* iniziale (*Dasein*) e il *Sein* mediato (*Existenz*)» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 41).
[21] Fabro distingue aquí delicadamente entre la «potencia» y el «estar en potencia», es decir, la potencia como principio ontológico y la potencia como estado o situación en el ámbito del movimiento (cfr. C. FABRO, *Dall'essere...*, 41, nota 31).
[22] Cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 31-45.
[23] «Der Satz, daß das Endliche ideell ist, *macht den Idealismus aus*» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 142 – cursiva nuestra).
[24] «Anche Hegel dice che l'Essere stesso (*Sein selbst*) è unico e che il finito è *mediante* l'Infinito: il finito come tale non è, è momento ideale rispetto all'infinito» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 42).

Santo Tomás, por su parte, asume una tensión dialéctica horizontalmente ternaria –la de «*ens-essentia-esse*», es decir, el *ens* como plexo de actuación sintética de sus dos componentes–, que se sostiene remitiéndose verticalmente al *ipsum esse subsistens* como plenitud de perfección: «Siendo Dios el ser mismo subsistente, no le puede faltar nada de la perfección del ser. Ahora bien, a la perfección del ser le pertenecen las perfecciones de todas las cosas»[25]. En consecuencia, la primera *Diremption* del «ser», es la «división» del ser en *esse per essentiam* y *ens per participationem*: dialéctica binaria, entonces.

En este contexto Fabro indica que por referencia al *ipsum esse subsistens* también la materia y las formas subsistentes son ambivalentes, «dialécticas», o sea, «resultantes de ser y no ser»[26]. Y cita un texto interesante que ya conocemos:

> Si, por lo tanto, cuando digo «no ente» se remueve solamente el estar en acto (*esse in actu*), la forma misma, considerada según ella misma, es no ente, mas participante del esse. Pero si «no ente» remueve no sólo el estar en acto mismo, sino incluso el acto o la forma por la que algo participa el esse, en este sentido la materia es no ente, mientras que la forma subsistente no es no ente, sino que es un acto que es forma participativa del acto último, que es el esse[27].

[25] «Cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I[a], q. 4, a. 2).

[26] C. FABRO, *Dall'essere...*, 42. En el número 4 de su elenco, Fabro había indicado que los dos coinciden en la visión «dialéctica» de la indeterminación del *ens-esse* inicial, en cuanto que éste revela en sí el momento del «no-ser».

[27] «Si igitur per hoc quod dico ' non ens ' removeatur solum esse in actu, ipsa forma secundum se considerata est non ens sed esse participans. Si autem ' non ens ' removeat non solum ipsum esse in actu sed etiam actum seu formam per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens ; forma vero subsistens non est non ens, sed est actus qui est forma participativus ultimi actus qui est esse» (S. TOMÁS, *De Subst. Sep.*, cap. 8, D55, lin. 236-243 - D56, lin. 44).

También Hegel, de manera más poética –si se puede decir así–, afirma con fuerza que lo finito queda confinado a la esfera del «no-ser» en contraposición con la idea absoluta, en cuanto que sólo ella es el «ser». La diferencia está en que para el insigne metafísico alemán la plenitud del ser-cumplido como totalidad es de carácter inclusivo, de tal modo que reivindica para sí, agotándolo, todo el valor de «realidad». El ser pleno (*erfülltes Sein*) es *único* y es por ello la única realidad: «Todo lo demás es error, confusión, opinión, aspiración, arbitrio y fugacidad. *Sólo la idea absoluta es ser*, vida imperecedera, verdad autosapiente, y es toda [la] verdad»[28]. O sea que todo lo que no es el ser –la idea absoluta, la vida que no pasa, la verdad que se sabe a sí misma–, queda relegado a una posición totalmente insignificante[29]. Para santo Tomás, en cambio, la *forma simplex* se individúa por sí misma y la *forma simplex* que es *ipsum esse subsistens* es «una realidad *otra*» infinitamente distinta e infinitamente distante de la realidad del *ens* –finito. Esta introducción de la consideración del «no-ser» que se encuentra del lado de lo finito en comparación con el *ipsum esse subsistens* permite el pasaje al punto siguiente, referido a la creación.

6. En efecto, «sobre el problema del ser, la diferencia metafísica fundamental entre Hegel y santo Tomás está en la concepción de la creación»[30].

[28] «Alles Uebrige ist Irrtum, Trübheit, Meynung, Streben, Willkühr und Vergänglichkeit; *die absolute Idee allein ist Seyn*, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit, und ist alle Wahrheit» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, GW 12, Meiner, Hamburg 1981, II, 236 – cursiva nuestra).

[29] En este contexto vale también la afirmación de que «lo finito es poniendo; pero pone como presuponiendo». Desde el punto de vista de Hegel debe decirse que si lo finito quisiera poner otra cosa que no fuera su propia negación, no se pondría a sí mismo como finito.

[30] «La differenza metafisica fondamentale sul problema di essere fra Hegel e san Tommaso è nella concezione della creazione» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 42).

Esta diferencia fundamental radica en dos motivos.

1) El primero es que para Hegel se trata de elevarse al momento especulativo puro precedente a la creación misma[31], de suerte que tan sólo resta aferrar el entramado de la derivación de las determinaciones del ser puro. Para santo Tomás, en cambio, se trata del momento más alto de la omnipotencia[32], porque asistimos a la *producción libre* de las cosas, con la consecuente «primera caída» del ser.

2) El segundo es la distinta valencia concedida a la «nada», que es vista por santo Tomás como la grieta más honda que distancia la creatura del creador y que es vista por Hegel como el *partner* dialéctico del ser. Hay un texto de Fabro particularmente iluminante sobre este aspecto de la cuestión:

> La nada hegeliana es negativa, idéntica al ser vacío abstracto y, consecuentemente, se disuelve en un momento lógico que, sin embargo, es consecuente al ser (finito). Así la nada termina con no ser nada, solamente un momento dialéctico. La nada tomística, en cambio, es positiva porque es presupuesta al ser finito, por lo que garantiza la libertad absoluta de Dios creador (creación *desde la nada*) y hace posible la libertad participada, que es propia del espíritu finito. Esta positividad ontológica de la nada tomística con respecto a la actualidad perfecta de Dios [está expresada, metafísicamente, en la posición de una potencia real] como co-principio del ser que en el orden formal es la materia prima y en el

[31] «Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deßwegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...* I, 34).

[32] La postura de santo Tomás es terminante: «*Nullo modo* voluntas Dei causam habet» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I[a], q. 19, a. 5). La actuación de la libertad de Dios en la creación expresa y funda, a la vez, la sinteticidad constitutiva del *ens per participationem.*

> orden actual es la esencia finita con respecto al *esse*. De aquí también que lo finito tenga una propia consistencia de *esse*, no absoluta sino participada[33].

O sea que la valencia de la nada tomasiana es *positiva* en el sentido de que no se trata de la «nada de nada», sino de la expresión de la infinita distancia metafísica entre el *ipsum esse subsistens* y el *ens*, y, en la estructura metafísica interna del *ens*, de la inconmensurable distancia cualitativa entre el orden formal y el orden real, como constitutiva de la configuración estructural del ente finito. Y no menos cierto es que no se habla de la «realidad de la nada» como si ella fuera el correlato dialéctico del ser inicial (Hegel) o la dimensión fenomenológica del límite en el aparecer del ser (Heidegger), ni mucho menos como si fuera un *principium quo* en el ente, sino que corresponde a la *relación de orden* de la creatura a la nada misma, como lo muestra santo Tomás en un conocido texto referido a las dos maneras de interpretar el *ex nihilo*

[33] «Il nulla hegeliano è negativo, identico all'essere vuoto astratto, quindi si dissolve in un momento logico che tuttavia è conseguente all'essere (finito). Così il nulla finisce col non essere nulla, soltanto un momento dialettico; il nulla tomistico invece è positivo perché è presupposto all'essere finito, garantisce perciò la libertà assoluta di Dio creatore (creazione *dal nulla*) e rende possibile la libertà partecipata ch'è propria dello spirito finito. Questa positività ontologica del nulla tomistico rispetto all'attualità perfetta di Dio, ha come comprincipio dell'essere che nell'ordine formale (corporale) è la materia prima rispetto alla forma e nell'ordine attuale è l'essenza finita rispetto allo *esse*. Di qui anche il finito ha una sua propria consistenza di *esse*, non assoluta, ma partecipata» (C. FABRO, *Tomismo...*, 40-41). Como se ve, el texto italiano es más bien oscuro, al parecer por un error de impresión. En efecto, en la misma obra aparece el mismo texto un poco más adelante en inglés, con el añadido que nosotros insertamos entre corchetes en nuestra traducción: «... is expressed, metaphysically, in the positing of real potency as a coprinciple of being» (C. FABRO, *Tomismo...*, 159). Es necesario insistir en la importancia de este texto para la determinación nocional del *carácter intrínsecamente sintético* tanto de la creación como de la libertad creada –que es creatividad participada–.

de la creación: puede significar que «*non præexistit aliquid ex quo fiat*» o bien que «*fit post nihilum*», según que la negación significada con «nihilum» caiga bajo la proposición o niegue la significación de la proposición misma[34].

El paralelo podría continuar y sería muy interesante profundizar algunos de los puntos esbozados, sobre todo el último –que lleva de manera prácticamente «rectilínea» a la cuestión de la presencia del infinito en lo finito. Pero debemos limitarnos a lo estrictamente esencial para nuestro estudio.

3. EL PROBLEMA DEL COMIENZO

La instancia de un comienzo verdaderamente resolutivo en filosofía[35], se encuentra estrechamente ligada a dos elementos, polémico el uno y constructivo el otro. Por un lado, su origen remite a la controversia hegeliana contra el criticismo kantiano. Por otro lado, se halla vinculada al presupuesto tácito –y no por ello poco importante– de la capacidad exhaustiva del discurso filosófico, que deja entrever cómo en Hegel el acento está puesto sobre el pensamiento y no sobre el ser[36]. La «forma técnica» y constructiva

[34] S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 3, a. 1 ad 7^{um}.

[35] Sobre la instancia del comienzo en Hegel, cfr. A. GIANNATIEMPO, *Il «cominciamento» in Hegel*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983; también cfr. M. SÁNCHEZ SORONDO, *Aristóteles y Hegel*, Herder, Buenos Aires - Roma 1987, 61-64.

[36] Para Fabro –y en esto de acuerdo con Hegel–, la oposición entre el *principio de trascendencia* y el *principio de inmanencia*, no consiste en la negación del mundo «exterior» por parte de este último, como creyó erróneamente un gran filón de la neoescolástica, sino en la polarización misma de la tensión entre ser y pensamiento: en el tomismo esencial, la conciencia converge sobre el ser; en el inmanentismo, es el ser el que gravita en torno a la conciencia (cfr. C. FABRO, «Introduzione», en *Giorgio G. F. Hegel. La dialettica*, OC 8, Edivi, Segni 2012, 10 y 12-13).

que asumirá este presupuesto es, paradójicamente, la de un comienzo sin presupuestos[37]. Tenemos que analizar estos dos elementos.

3.1. *Crítica hegeliana al idealismo trascendental kantiano*

La refutación de Hegel a Kant es finamente irónica. Podemos *concentrarla* en tres argumentos que tomamos de la *Phänomenologie*, de la *Logik* y de la *Enzyklopädie*, respectivamente.

El primer argumento se refiere a la «sustitución» del problema de la verdad por el problema de la certeza. Para asegurarse la posibilidad de alcanzar la verdad, haría falta, según la postura criticista, analizar primero el conocimiento mismo. El conocimiento se convertiría entonces en un instrumento o en un medio para llegar a la cosa, y el resultado sería desastroso, porque o bien la acción del instrumento modificaría a la cosa, o bien la cosa que viniera a nosotros a través de un medio, llegaría a nosotros tal *como es en el medio*, y nunca como es en sí[38].

Otro modo en que se puede reducir al absurdo la postura kantiana es el de mostrar la honda incoherencia que significa afirmar que el conocimiento es válido en la esfera de los fenómenos y que no es válido en la esfera de la cosa en sí[39].

[37] Para la reflexión sobre la *Voraussetzungslosigkeit*, cfr. G.-W.-F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), GW 20, Meiner, Hamburg 1992, § 78, 118.

[38] Cfr. G.-W.-F. HEGEL, *Phänomenologie...*, 53. En realidad, el texto polemiza no solamente con Kant sino también con el empirismo de Locke-Hume, cuestionando las dos interpretaciones del conocimiento opuestas entre sí, a saber, como síntesis y como copia. En los dos casos, el resultante es un *tertium* y la «cosa» como tal no es alcanzada.

[39] Por su claridad y contundencia el texto justifica la extensa citación: «Indem aber auf der andern Seite diese Erkenntniß sich als die Erkenntniß nur von Erscheinendem weiß, wird das Unbefriedigende derselben eingestanden, aber zugleich vorausgesetzt, als ob zwar die Dinge an sich, aber doch innerhalb der

Finalmente, argumenta Hegel que sería contradictorio servirse de la facultad cognoscitiva para examinar, antes de comenzar a conocer, si verdaderamente la facultad cognoscitiva puede conocer. Digamos que sería tan absurdo como aprender a nadar... por carta[40].

La sustancia de la refutación hegeliana consiste en que el punto de partida no puede ser la multiplicidad, porque no puede haber ninguna verdad fuera del absoluto: sólo el absoluto es verdadero. Y vale, desde ya, la inversa: sólo lo verdadero es absoluto. No hay porqué buscar intermediarios entre el pensamiento y el ser: el ser no tiene necesidad de intermediarios, porque el ser es el «presente por esencia», si se nos permite la expresión, el presente y el presentificante universal. En consecuencia, la clave del punto de vista hegeliano es la superación de la oposición de ser y pensamiento, para ubicarse en la perspectiva de la unidad del ser[41].

Sphäre der Erscheinung richtig erkannt würde; als ob dabey gleichsam nur die Art der Gegenstände verschieden wäre, und die eine Art nemlich die Dinge an sich zwar nicht, aber doch die andere Art, nemlich die Erscheinungen, in die Erkenntniß fielen. Wie wenn einem Manne richtige Einsicht beygemessen würde, mit dem Zusatz, daß er jedoch nichts Wahres, sondern nur Unwahres einzusehen fähig sey. So ungereimt das Letztere wäre, so ungereimt ist eine wahre Erkenntniß, die den Gegenstand nicht erkännte, wie er an sich ist» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 30). Sigue diciendo brillantemente Hegel, que, si no sirven como determinaciones de las cosas, las categorías tampoco pueden servir como determinaciones del entendimiento: «Wenn sie nicht Bestimmungen des Dings an sich seyn können, so können sie noch weniger Bestimmungen des Verstandes seyn, dem wenigstens die Würde eines Dings an sich zugestanden werden sollte» (31). Como se puede ver, el punto de impacto de la crítica es la superación de la duplicidad y de la oposición en el inicio mismo.

[40] «Aber die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als *erkennend* geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, *schwimmen* zu lernen, *ehe er sich ins Wasser wage*» (G.-W.-F. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 10, 50). Tan absurdo como aprender a nadar sin lanzarse al agua es pretender examinar la potencia del conocer sin dar como presupuesto el poder cognoscitivo de la potencia misma.

[41] Para Hegel esto equivale a decir que no se puede filosofar en serio si no se asume la instancia spinoziana. Para comenzar a filosofar hay que hacerse spinoziano: «Es

3.2. *La «Voraussetzungslosigkeit» y la dialéctica del comienzo*

¿Cómo «comenzar», de dónde «comenzar» en filosofía? La pregunta es de Hegel y encabeza un densísimo texto de la Lógica, que seguiremos de cerca. Más adelante, cuando habla de la *idea absoluta*, encontramos la respuesta: «Es ist dabey erstens *von dem Anfange* anzufangen»[42]. Hay que comenzar *desde el comienzo*.

Es necesario reconocer a Hegel el mérito de haber sentido por primera vez, en la época moderna, la urgencia de la instancia del comienzo[43]. De esta manera él ha verdaderamente intentado poner a la filosofía en su carril correspondiente, luego de las desviaciones subjetivistas y críticas, reivindicando que el comienzo no puede ser establecido en ninguna determinación y que debe trascender todas las oposiciones:

> Él reivindicó que el comienzo de la filosofía no puede ser ni lo inmediato ni lo mediato, ni lo finito ni lo infinito, ni el sujeto ni el objeto, porque el ser –dondequiera se encuentre– está primero y por encima de toda alternativa y es, por eso y de suyo, el uno y el otro de los dos miembros de la alternativa[44].

---

ist also zu bemerken daß das Denken sich auf den Standpunkt der Spinozismus gestellt haben muß; Spinozist zu seyn ist der wesentliche Anfang alles Philosophierens» (G.-W.-F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. Michelet, Dunker-Humblot, Berlin 1840, 337).

[42] G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, II, 239.

[43] «Hegel è il primo moderno, lasciando da parte i richiami ontologico-teologici dell'agostiniano Malebranche, a sentire l'istanza teoretica di un cominciamento risolutorio» (C. FABRO, «Appunti di un itinerario», en *Essere e libertà*, Fs. Cornelio Fabro, Maggioli, Rimini 1984, 35). Fabro remite a G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 68. Un texto teoréticamente más maduro parece ser el de la Enciclopedia (cfr. *Enzyklopädie...*, §§ 86-88, 122-128).

[44] «Egli ha rivendicato che il cominciamento della filosofia non può essere né l'immediato né il mediato, né il finito né l'infinito, né il soggetto né l'oggetto, perché l'essere – dovunque si trovi – è prima e al di sopra di ogni alternativa ed è perciò e di per sé l'uno e l'altro dei due membri dell'alternativa» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 19). E inmediatamente antes escribía: «Bisogna pertanto dare atto ad

Pero, para Hegel es evidente que el comienzo no puede ser el ser como absoluto ni el «todo» como tal: eso sería el resultado (*Resultät*). A él le parece que recurrir a una intuición inicial indiferenciada del absoluto es un absurdo, y tiene razón[45]. Mas, si no es el ser con todas sus determinaciones, el comienzo resolutivo tiene que tomarse a partir del *ser en su más pura indeterminación*. Esto abre el desafío de trazar científicamente un discurso racional y filosófico –por tanto no «empírico» ni «místico»[46]–, por el cual se pueda captar la línea del tejido interno a través del cual se construye el pasaje del ser vacío inicial (*leeres Sein*) al ser pleno terminal (*erfülltes Sein*). Se trata de la gran originalidad de Hegel en la línea del pensamiento moderno[47]. Tratemos de adentrarnos en la dinámica de este pasaje.

El texto hegeliano es sumamente lineal y de una claridad y transparencia asombrosas. El comienzo es el ser puro (*reines Sein*), sin determinación alguna (*ohne Bestimmung*). De esta manera, se comienza absolutamente, es decir, abstractamente: «Así, el comienzo

---

Hegel in questo di aver cercato di rimettere la filosofia nel suo solco, dopo le deviazioni del soggettivismo scettico e critico, quando ha posto l'inizio del filosofare nel pensiero *dell'essere*». La urgencia de poner el problema del comienzo es vista por Hegel en conexión con el «deseo de la verdad», en el sentido del «llevar al fondo» el discurso filosófico: «Die Gründlichkeit scheint zu erfordern, den Anfang als den Grund, worauf Alles gebaut sey, vor Allem aus zu untersuchen, ja nicht weiter zu gehen, als bis er sich fest erwiesen hat, im Gegenteil vielmehr, wenn diß nicht Fall ist, alles noch Folgende zu verwerfen» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 19).

[45] Cfr. la refutación en G.-W.-F. HEGEL, *Phänomenologie...*, 18 y 41-43.

[46] Véase en el mismo contexto de la teoría del comienzo la crítica a Schelling, a quien se acusa irónicamente de comenzar «aus der Pistole» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 53).

[47] «Nessun metafisico moderno e neppure fra i medievali – se si eccetua san Tommaso, come si dirà – aveva proceduto alla costruzione che procede dall'essere minimale all'essere massimale come un processo dall'implicito all'esplicito così che tutto il movimento del pensiero si configura come un "ritorno", un "andare-indietro" dal principio puro di massima astrazione verso il Principio puro di massima intensità» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 26).

tiene que ser *absoluto* o, lo que aquí significa lo mismo, un comienzo *abstracto*. Él no puede presuponer nada, no debe ser mediado por nada ni tener un fundamento; más bien debe ser él mismo el fundamento de toda la ciencia (...). *El comienzo es, entonces, el ser puro*»[48]. Pero este puro ser, para ser el *puro ser*, debe incluir constitutivamente a la nada, que es su opuesto. Así, el comienzo contiene a los dos: «El comienzo contiene, pues, a ambos, al ser y a la nada: es la unidad de ser y nada, o bien un no-ser que al mismo tiempo es ser y un ser que al mismo tiempo es no-ser»[49]. Una observación ésta muy interesante que pone de relieve la «tensión explosiva» que Hegel quiere establecer en el inicio, como lo muestra también lo que había dicho poco antes: «no hay nada, nada en el cielo o en la naturaleza o en el espíritu o donde sea, que no contenga simultáneamente la inmediatez como la mediación, de modo que ambas determinaciones se muestran como inseparadas e inseparables y su contradicción como inexistente»[50].

Estas líneas de Hegel nos sugieren tres reflexiones fundamentales, que presentamos de manera sintética.

[48] «So muß der Anfang *absoluter* oder was hier gleichbedeutend ist, *abstracter* Anfang seyn; er darf so nichts voraussetzen, muß durch nichts vermittelt seyn, noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft seyn (...). *Der Anfang ist also das reine Seyn*» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 56 – cursiva nuestra).

[49] «Der Anfang enthält also beydes, Seyn und Nichts; ist die Einheit von Seyn und Nichts; -oder ist Nichtseyn, das zugleich Seyn, und Seyn, das zugleich Nichtseyn ist» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 60).

[50] «Daß es Nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sey, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung, so daß sich diese beyde Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 54). Fabro llama a esta proposición «criterio sintético trascendental», y pone de relieve que las dos determinaciones se muestran como *no separadas* y *no separables* (cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 366-367). La última clarificación, sobre la inexistencia de la oposición de ambas determinaciones, es de carácter sistemático.

1) *Copertenencia esencial de ser y nada.* Aquí hay que observar, ante todo, que no se trata de una negación simplista del principio de contradicción. Todas las refutaciones de Hegel que corren por este carril yerran gravemente y no logran más que «abrir el juego» para Hegel. Él mismo explica que la cuestión no está en asegurarse de que yo sea o no sea, de que esta casa sea o no sea, de que yo cuente o no con estos cien taleros... todas objeciones y perplejidades en que cae el entendimiento abstracto. Y la respuesta es *contundente*: «*La proposición contiene la pura abstracción del ser y la nada; la objeción, en cambio se refiere a un ser determinado y a una nada determinada.* Sólo que, como se ha dicho, aquí el discurso no es sobre el ser determinado»[51]. Es decir: aquí se está hablando de otra cosa y el objetor no sabe de qué se trata.

La co-pertenencia de ser y nada consiste en la identidad de los opuestos en el momento de la más elevada abstracción. Ser y nada se presentan como idénticos porque se toman en su más elevada abstracción e indeterminación. Son *LO indiferenciado*. Y, por eso, idénticos. Es decir, el ser desprovisto de toda determinación «envuelve» en sí su opuesto que es la nada, precisamente porque no tiene ninguna determinación. Y la nada, por ser precisamente la nada, «envuelve» en sí su opuesto, que es el ser indeterminado.

[51] «*Der Satz enthält die reinen Abstractionen des Seyns und Nichts; die Anwendung aber macht ein bestimmtes Seyn und bestimmtes Nichts.* Allein vom bestimmten Seyn ist, wie gesagt, hier nicht die Rede» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 72). Cursiva nuestra. Se trata de objeciones acusan la perspectiva abstraccionista propia de las metafísicas del entendimiento. Fabro indica con agudeza que no llegan a aferrar el centro de la cuestión: «Por eso, atribuir a Hegel la afirmación de que lo real es contradictorio y de que la contradicción es la ley de lo real es tomar su afirmación en sentido literal, separada del contexto, errando precisamente [en] el centro de su pensamiento – [*Attribuire perciò ad Hegel l'affermazione che il reale è contradittorio e che la contraddizione è la legge del reale, è prendere la sua affermazione in senso letterale, avulsa dal contesto, sbagliando precisamente il centro del suo pensiero*]» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 49).

Vale la pena ver en paralelo la determinación nocional de «ser» y «nada» que ofrece Hegel:

> Ser, puro ser –sin ninguna otra determinación (...). –En él no hay nada que intuir, si es que se puede hablar aquí de intuición: o, más bien, él es sólo esta puro y vacío intuir mismo. (...) En última instancia es nada: ni más ni menos que la nada[52].

> Nada, la pura nada (...). Ella es el puro intuir y el pensar mismo, y el mismo puro intuir o pensar que el puro ser. –La nada es, con ello, el puro ser. La nada es con ello la misma determinación o, mejor aún, la carencia de determinación, y con esto lo mismo en general, que el ser[53].

Interesante, porque se nota el movimiento «convergente-divergente» que va de la depotenciación abstractiva del «ser» a la identificación con la «nada», y, luego, desde ésta, al «ser» depotenciado con que se había iniciado. En los dos miembros aparece la referencia polémica a la imposibilidad de una «intuición vacía». El final mira a subrayar la identidad: se comienza con el ser y se termina identificándolo «nada más y nada menos que» con la nada; se comienza con la nada y se termina identificándola con el ser.

Establecer como conclusión la identidad en base a la indiferenciación es un procedimiento sintomático que acusa la falencia radical de la manera hegeliana de pensar. La derivación lógica del contenido, a partir de una tal concepción del ser *no puede no ser analítica*, como enseguida se verá. Pero que el «ser indiferenciado» coimplique la nada quiere decir que «en su

[52] «Sein, reines Sein, –ohne alle weitere Bestimmung (...). –Es ist nichts in ihm anzuschauen, wenn von Anschauen hier gesprochen werden kann; oder es ist nur dies reine, leere Anschauen selbst. (...) [Es] ist in der Tat Nichts, und nicht mehr noch weniger als Nichts» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft*..., I, 68).

[53] «Nichts, das reine Nichts (...) ist es das leere Anschauen und Denken selbst, und dasselbe leere Anschauen oder Denken als das reine Sein. –Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Sein ist» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft*..., I, 69).

noción» no se ha incluido el momento del acto –que es, como veremos, de importancia *determinante* en la auténtica noción tomasiana de *ens-esse*. Santo Tomás plantea la objeción de la indiferenciación para argumentar la identidad de Dios y la materia, de la cual se seguiría que Dios entra en la composición de los cuerpos como un principio intrínseco. La respuesta pone el acento en que no se trata de que Dios y la materia sean *diferentes*, porque no es cuestión de poner o quitar diferencia alguna. Más que diferentes son *diversos*[54]. Todo lo cual se aplica a nuestro tema: el *ens* contiene la positividad suprema del *esse* y no necesita ninguna «diferencia» para no identificarse dialécticamente con la nada.

2) *El devenir como «pasaje»*. Esa identidad dialéctica implica y encierra un pasaje, dice Hegel, por el cual el ser ha pasado en la nada y la nada ha pasado en el ser... Por eso el tercer momento de la dialéctica metodológica es el momento del devenir (*Werden*)[55].

Este tercer momento se muestra como «la verdad» de la tensión de ser y nada: «El puro ser y la pura nada son, entonces, lo mismo. Lo que es la verdad, no es el ser ni la nada, sino que el ser a la nada y la nada al ser ya ha pasado –no "que pasa" (...). Su verdad es, entonces, este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir»[56].

[54] S. TOMÁS, *S. Th.*, I[a], q. 3, a. 8 ad 3[um]. La respuesta introduce la cuestión dedicada a la perfección de Dios, en la que asume definitivamente el rol protagónico el *actus essendi*, que lleva a fondo la positividad suprema del acto.

[55] A nosotros nos parece que cabe señalar también en esto un punto de contacto con santo Tomás, ya que el Angélico, siguiendo a Aristóteles, afirma que el cambio es «acto imperfecto» –una expresión todo lo contrario que de «evidencia inmediata» porque «acto», de suyo, significa «perfección». Para la explicación sintética de los tres momentos *Sein-Nichts-Werden*, cfr. G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 68-70; *Enzyklopädie...*, §§ 86-88, 122-128.

[56] «Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein, noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in

La copertenencia esencial de ser y nada genera un dinamismo por el cual el ser inicial y vacío, totalmente indeterminado, se media a través precisamente de la nada, para llegar a ser el ser pleno, de tal modo que todo el resto de la lógica hegeliana no es más que la explicitación y la «demostración» (*in actu exercitu*) de esta tensión inicial. El devenir, por consiguiente, es la verdad (*Wahrheit*) de la mutua pertenencia de ser y nada[57]. Por la dinámica del *Werden* la universalidad vacía de extensión del inicio se convertirá en la plenitud intensiva de contenido del término, es decir, el concepto (*Begriff*).

3) *La totalidad del «Begriff».* El término real es el absoluto como «realidad real», es decir, como la totalidad del ser con todas sus determinaciones. En este punto, según Fabro, es dable ver una cierta concordancia entre Hegel y santo Tomás[58]. La presentación, en efecto, del «ser intensivo» es clara cuando Hegel trata de cerrar el círculo de los círculos:

> Así, pues también la Lógica en la absoluta idea ha retornado a esta simple unidad que es su comienzo. La pura inmediatez del ser, en el cual primeramente aparece toda determinación como eliminada o desechada por la abstracción, es la idea que por medio de la mediación, más exactamente por la superación de la mediación, ha

---

Sein –nicht übergeht–, sondern übergegangen ist (...). Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen: das Werden» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, I, 68-69).

[57] Para A. Giannatiempo es el *Werden* el auténtico comienzo (cfr. A. GIANNATIEMPO, *Il «cominciamento»...*, 46-47). A nosotros nos parece que se trata del tercer momento en la instancia del comienzo, y que su «deducción trascendental» depende, precisamente, del *leeres Sein*. Por eso el devenir es el «primer resultado» de la máxima abstracción del ser inicial (cfr. G.-W.-F. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 88, 124). El devenir es la verdad de la pertenencia de ser y nada como tensión del recíproco pasar, mientras que, como hemos visto, Hegel es explícito en declarar que «das reine Seyn macht den Anfang».

[58] Cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 108.

> llegado a la correspondiente igualdad consigo. El método es el concepto puro, que se refiere sólo a sí mismo. Él es por eso la simple relación a sí mismo, que es el ser. Pero es también el ser pleno, el concepto autoconcipiente, el ser como la concreta y, precisamente, totalidad intensiva simplemente[59].

Ha de notarse que todo el «método» consiste, entonces, en un procedimiento por el cual se vislumbra cómo el ser se nutre de la riqueza de la propia sustancia en una *reflexión absoluta*[60]. De ahí que *Begriff* final y *Sein* en su universalidad concreta coincidan plenamente y lo finito se resuelva en simple momento del Absoluto. La prioridad conferida al concepto con respecto al ser –en obsequio a Aristóteles– termina por diluir el *Sein* en el *Begriff*, el acto de ser en el acto de conciencia, el acto de conciencia en el contenido de la propia sustancia, y delata la flexión formalista en clave inmanentista.

Acierta, entonces, Fabro cuando distingue en Hegel dos dialécticas, una «funcional» o metodológica y la otra «real»[61]. La funcional es la dialéctica ternaria, o sea, la más conocida y famosa,

[59] «So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seyns, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraction weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nemlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die einfache Beziehung auf sich, welche Seyn ist. Aber es ist nun auch erfülltes Seyn, der sich begreiffende Begriff, das Seyn als die concrete, eben so schlechtin intensive Totalität» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, II, 252).

[60] Es lo que podemos llamar «principio de la *in-mergencia* del acto», es decir, la fórmula aristotélica suprema de la sustancia primera –pensamiento del pensamiento–, proferida desde la perspectiva del trascendental moderno. La fórmula hegeliana correspondiente es conocida: «Die Wahrheit des Bewußtseins ist das Selbstbewußtsein» (G.-W.-F. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 424, 427).

[61] Cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 33 y 149.

que suele pasar como la auténtica dialéctica hegeliana. La otra es la dialéctica metafísica, de carácter binario, que constituye la «estructura metafísica de la realidad». La terminología misma de Hegel aboga por esta interpretación, ya que él se maneja siempre en base a distintos binomios según el contexto: *Gott-Welt, Sein-Schein, Wesen-Erscheinung, Unendliche-Endliche*, y demás.

Mas la consecuencia directa de lo que venimos explicando es que el Absoluto, como resultado de sí mismo, es decir, la «segunda inmediatez» o «inmediatez mediata», es *el verdadero comienzo real*, mientras que el comienzo de la «primera inmediatez» es el comienzo formal-abstracto:

> En la primera inmediatez, en la *erste* (*reine*) *Unmittelbarkeit*, el ser del inicio aparece vacío, abstracto, porque es el inicio en la esfera de la apariencia y es por eso el «inicio aparente», pero sin embargo indispensable desde el punto de vista del «método» (la dialéctica ternaria». En la *zweyte Unmittelbarkeit* el inicio en el interior del concepto puro se manifiesta todavía como ser, pero es el «ser pleno» (*erfülltes Sein*), que es la *totalidad* concreta simplemente *intensiva*[62].

Por ello todo el proceso de la dialéctica se resuelve en un pasaje que va de la primera inmediatez a la segunda inmediatez, es decir del inmediato aparente al inmediato real, del comienzo aparente al comienzo real[63]. De ahí que se pueda hablar de una progresiva

[62] «Nella prima immediatezza, nella *erste* (*reine*) *Unmittelbarkeit*, l'essere dell'inizio appare vuoto, astratto, perché è l'inizio nella sfera dell'apparenza ed è perciò lo "inizio apparente", ma tuttavia indispensabile dal punto di vista del "metodo" (la dialettica ternaria); nella *zweyte unmittelbarkeit* [sic] l'inizio all'interno del concetto puro si manifesta ancora come essere, ma è l' "Essere compiuto" (*erfülltes Sein*), ch'è la *totalità* concreta semplicemente *intensiva*» (C. FABRO, *Tomismo*..., 33).

[63] Fabro habla de «processo d'immediatizzazione» (C. FABRO, «La dialettica della prima e seconda immediatezza nella soluzione-dissoluzione dell'assoluto

determinación nocional del comienzo en Hegel. El comienzo que en la *Phänomenologie* era el ser de la apariencia inmediata, en la *Logik* se convierte en el puro ser indeterminado (el *Nichts* de la dialéctica ternaria), para presentarse como lo finito (*das Endliche*) en la *Philosophie der Religion*. Pero las tres maneras de comenzar convienen en un punto fundamental: en afirmar que el comienzo real, que el único auténtico comienzo, es el Absoluto mismo[64]. Es por ello que al final del discurso la fórmula tendría que invertirse, de tal manera que la segunda inmediatez, la inmediatez mediada, debe ser vista, en realidad, como la primera; y la primera, la inmediatez inmediata, como la verdadera «segunda» inmediatez «refleja»:

> El Absoluto, que la *Fenomenología del espíritu* dice «resultado», se muestra en la conclusión de la *Ciencia de la Lógica* como «resultado de sí mismo» en cuanto, gracias al método, se hace explícita a una conciencia finita, en la historicidad de la temporalidad humana, la presencia del Absoluto que era implícita

---

hegeliano», *Aquinas* 24 [2-3/1981] 259). Para nuestro autor la «dialéctica» de la primera y segunda inmediatez revela mejor que ninguna otra fórmula el sentido real del proyecto hegeliano (cfr. 269).

[64] Cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 150. Hasta tal punto esto es así que Fabro explica, en el mismo capítulo, que la *suficiencia de Dios* alcanza en Hegel la más intensa formulación especulativa: «In Hegel the absolute sufficiency of God is given in the most intense speculative formulation, and in this guise it can re-enter Christian philosophy» (C. FABRO, *Tomismo...*, 157). La deficiencia está, como señala a renglón seguido, que esta suficiencia es solidaria de la insuficiencia e irrealidad de lo finito. En Hegel falta la instancia de la participación. Y por su spinozismo radical... es demasiado teísta para ser cristiano. Para la correspondencia de los «tres» comienzos y la circularidad de «comienzo-resultado», cfr. M. SÁNCHEZ SORONDO, *Aristóteles...*, 60-61.64-65. Es muy precisa la fórmula sintética de esta circularidad: «El *comienzo* se da a partir de la sustancia que es acto en el sentido de devenir en sí misma, en cuanto su comienzo es su término» (M. SÁNCHEZ SORONDO, *Aristóteles...*, 64). El comienzo real hegeliano es, pues, la plenitud autoconcipiente del acto puro que es la sustancia pensante, en un intento extremo de asimilación del motor inmóvil aristotélico, la sustancia de Spinoza y el *Ich denke überhaupt* kantiano.

(«estaba detrás de las espaldas») en el inicio de la primera (aparente) inmediatez[65].

La conclusión de esta sumamente sintética presentación del procedimiento hegeliano es que el mismo se muestra como *realismo absoluto*, ya que en la totalidad del *Begriff* lo único que no se sustenta es, precisamente, el individuo, que queda relegado a nivel de lo particular, a nivel de mera abstracción y momento en la realidad del Absoluto. La respuesta de santo Tomás, como enseguida se verá, golpea en el centro de la cuestión, porque a través de la noción de participación el Angélico llega a fundar la pertenencia del acto al sujeto mismo, tanto a nivel ontológico –*ens* como *id quod habet esse*– como a nivel de originariedad operativa-existencial –la esencia de la libertad como creatividad participada.

4. DEL COMIENZO HEGELIANO AL COMIENZO TOMASIANO

El tomismo esencial recoje la exigencia fundamental del discurso hegeliano. El comienzo *en filosofía* no puede darse sino por una reflexión radical, lo cual quiere decir que avanzar es ir hacia atrás, es un retornar al fundamento. Pero esta reflexión, lejos de alejarnos de la realidad, nos permite adentrarnos en ella de manera *realísima*: por la reflexión radical del comienzo se alcanza la realidad «real».

Veremos aquí tres puntos, a saber, la importancia del problema del comienzo, la insuficiencia de la posición hegeliana y la excelencia de la solución tomasiana.

[65] «L'Assoluto, che la *Fenomenologia dello spirito* dice "risultato", si mostra nella conclusione della *Scienza della Logica* come "risultato di se stesso" in quanto, grazie al metodo, si rende esplicita ad una coscienza finita, nella storicità della temporalità umana, la presenza dell'Assoluto ch'era implicita ("stava dietro le spalle") nell'inizio della prima (apparente) immediatezza» (C. FABRO, *Tomismo*..., 32-33).

4.1. *Importancia y radicalidad del «comienzo» en filosofía*

La filosofía en la forma de la metafísica tiene un perfil, un estilo, propio. Se trata del «método regresivo»[66]. Un método que es resolutivo, entonces, y que por consiguiente no consiste ni en el análisis ni en la síntesis, que no se resuelve en la abstracción de lo universal ni en la intuición de lo particular. El momento propio para el comienzo de la metafísica es el momento precedente, e sea, el momento del *comienzo* en el sentido de *encuentro inmediato de la conciencia con el ser*: «El problema del comienzo indica esta exigencia de la reducción fundamental al momento indivisible del encuentro de la conciencia con el ser»[67].

El problema esencial de la filosofía es el problema del comienzo (*Anfang*)[68], que es el planteo más radical y más concreto que pueda formularse. Un planteo cuyo significado es muy distinto al que tendría si fuese aplicado a cualquier ciencia, que ya posee nociones previas, experiencias, etc. No es un problema de conclusión; es un problema de apertura. El momento del comienzo es, según Fabro, el acto teorético esencial, la catarsis pura, el acto más desinteresado y, a la vez, el acto más intensivo del espíritu[69].

Consecuentemente, se debe observar que todo discurso humano se realiza *en* el ser y *mediante* el ser. De tal manera que el *ser* es el principio, el medio y el fin de la marcha de la inteligencia humana[70],

[66] C. FABRO, *Tomismo...*, 365.

[67] «Il problema del cominciamento indica questa esigenza della riduzione fondamentale al momento indivisibile costitutivo dell'incontro della coscienza con l'essere» (C. FABRO, *Tomismo...*, 366).

[68] «La filosofia nella sua essenza è prima di tutto il problema del cominciamento» (C. FABRO, *Tomismo...*, 365).

[69] Cfr., C. FABRO, *Tomismo...*, 366.

[70] «L'espansione ontica dell'ente, la sua trama costitutiva ed il suo sviluppo verso il τέλος della sua natura, partono dall'essere, si muovono nell'essere e ritornano all'essere» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 66).

por lo cual Fabro, exponiendo la problemática hegeliana del ser inicial, lo llama «forma universal» del discurso humano: «En realidad, el ser es la "forma universal" de cada discurso humano, desde el más rudimentario al más evolucionado. Porque cada vez que el hombre quiere comunicar con otro hombre la conciencia de cualquier conocimiento, espontáneo o reflejo, tiene que recurrir al ser»[71]. No se puede «escapar» del ser. El ser es, por decirlo de alguna manera, el *eterno presente*, el «éter» en que se despliega toda actividad de la conciencia humana. Fabro explica espléndidamente:

> Por eso, en el ser no se entra, porque en él se está siempre, y el pensamiento no sale del ser, porque salir del ser es para el pensamiento salir de sí mismo, y esto para la conciencia es contradictorio (...). Un «más allá del ser» no se puede dar, no más que un más acá del ser mismo. ¿Qué sería un remontarse más acá o más allá del ser?[72].

Demás está decir que se encuentra aquí anticipada, la respuesta y solución al «problema crítico». A la clásica objeción según la cual *un más allá del pensamiento es impensable*, la respuesta de Fabro es decisiva: *lo que no es posible para la conciencia es un más allá o un más acá del ser*. Por eso la cualidad originaria de la conciencia es su referencia al ser. Según el principio de Parménides, hay una

[71] «In realtà l'essere è la "forma universale" di ogni discorso umano, dal più rozzo al più evoluto; perché ogni volta che l'uomo vuole comunicare con un altro uomo la consapevolezza di un qualsiasi conoscere, sia spontaneo che riflesso, deve ricorrere all'essere» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 11). En estas páginas Fabro expone la doctrina hegeliana del ser como inicio de la conciencia; pero las expresiones valen también – y *a fortiori*– para el *ens-esse* tomasiano.

[72] «Nell'essere perciò non si entra, perchè in esso si è sempre, e dall'essere il pensiero non esce perché uscire dall'essere è per il pensiero uscire da se stesso, e questo è per la coscienza contradittorio (...) un "al di là dell'essere" non si può dare non più di un al di qua dell'essere stesso. E cosa sarebbe mai un portarsi al di qua o al di là dell'essere?» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 12).

correlatividad profunda entre ser y pensamiento –que no ha de ser pensada ingenuamente como identidad óntica. Se trata, en realidad, de dar al ser lo que es del ser y al pensamiento lo que es del pensamiento: «Es ésta, en efecto, la propiedad de la conciencia, "ser-para-el-ser" y por consiguiente, resolver el ente en una relación interna de ser, de la cual precisamente el pensamiento es la expresión: Ser-el ser es la tautología suprema y es también la última meta de la verdad del pensamiento, de la que debe ocuparse en su desarrollo el filosofar»[73].

El pensamiento en acto es el testigo de la presencia del ser. El punto clave, desde la perspectiva del pensamiento en acto, es que se aferre la emergencia del ser sobre el pensamiento[74]. El pensamiento testifica la presencia de la verdad del ser y se testifica a sí mismo, atestiguando la presencia del ser:

> Desde este punto de vista constitutivo del pensamiento en acto, no está permitido ni siquiera hablar de un inicio o de un punto de partida particular del pensamiento o del filosofar como tal (...). En este sentido –que es críticamente, como se verá, el más radical–, no hay para el pensamiento un punto aislado y aislable de inicio que sea como un clavo firme del que poder colgar el peso y el esfuerzo del desarrollo sucesivo; porque el pensamiento, en efecto, se origina

[73] «È questa, infatti, la proprietà della coscienza di "essere-per-l'essere" e quindi di risolvere l'ente in un rapporto interno di essere, di cui precisamente il pensiero è l'espressione: Essere-l'essere è la tautologia suprema ed è anche l'ultima meta della verità del pensiero, di cui deve occuparsi nel suo sviluppo il filosofare» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 13).

[74] En un texto posterior, Fabro ofrece una formulación más clara y profunda de la misma idea: «Vale anche in questo senso che il pensiero per fondarsi deve riportarsi al fondamento in quanto è il pensiero che appartiene all'essere e vi circola come nell'atto ch'esso manifesta, proprio in quanto ne è manifestato» (C. FABRO, *Tomismo...*, 270). La luminosidad del texto nos exime de cualquier comentario.

siempre y cada vez en el certificarse a sí mismo en cada acto suyo, en cuanto que atestigua la presencia (de la verdad) del ser[75].

El pensamiento en acto es, entonces, pensamiento del ser; ser que se presenta, que se hace presente, en el pensamiento. Convergencia indisociada e indisociable de ser y pensamiento como de cóncavo y convexo, como manifestado y manifestante[76], indisociabilidad radical y unidad originaria... que lleva a sostener la imposibilidad de comenzar desde *una* cosa. No existe en filosofía una «palanca de Arquímedes» que no sea el ser. Y, más precisamente, como se verá, la aprehensión sintética originaria del *ens-esse*[77].

4.2. *La insuficiencia de la respuesta hegeliana según Fabro*

Es preciso mostrar la insuficiencia de la solución de Hegel. Porque en el comienzo hegeliano el *esse* está sustraído, si se nos permite la expresión, «por definición». Un ser vacío que requiere la mediación de la nada, es un ser que abstrae precisamente de lo que no tiene que abstraer, es decir, del acto (de ser), porque si algo tiene razón de acto, tiene razón de acto en la medida en que participa del

[75] «Da questo punto di vista costitutivo del pensiero in atto non è allora più permesso neppure di parlare di un inizio o di un punto di partenza particolare del pensiero o del filosofare come tale (...) In questo senso – ch'è criticamente, come si vedrà, il più radicale – non c'è per il pensiero un punto isolato e isolabile d'inizio che sia come un chiodo fermo a cui poter attaccare il peso e lo sforzo dello sviluppo successivo; perché il pensiero difatti si origina sempre e ogni volta nel certificare se stesso in ogni suo atto in quanto attesta la presenza (della verità) dell'essere» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 19).

[76] «Verum quod est in intellectu, convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I[a], q. 16, a. 3 ad 1[um]).

[77] Para el concepto de «aprehensión sintética originaria», cfr. A. DALLEDONNE, «Cenni sul pensiero e sull'opera del padre Cornelio Fabro», en A. Dalledonne - R. Goglia (edd.), *Cornelio Fabro pensatore universale*, Frosinone 1996, 22; cfr. también L. ROMERA, *Pensar el ser. Análisis del conocimiento del «Actus Essendi» según C. Fabro*, Bern-Berlin-Frankfurt am Main 1994, 178-179.

ser, como hemos tenido ocasión de ver. El punto es capital y por eso insistimos: no es posible un ser cuya mediación sea la nada. Un «ser» de ese tipo no es *ser* y no puede reivindicar la valencia del comienzo como aquello que nada presupone y que es por todo presupuesto, porque, precisamente en razón de su vaciedad constitutiva *tiene que ser superado*[78].

El problema del *ser* hegeliano no es, como malinterpretó Feuerbach, que sea el *ser* de la antigua metafísica[79]. Cierto, el ser con el que comienza Hegel tanto en la *Logik* como en la *Phänomenologie* no es el «ser real». Pero también es cierto que no se lo puede reducir al ser de la antigua metafísica, contra la cual tan fuerte, clara y contundentemente ha polemizado Hegel mismo. Fabro defiende en esto a Hegel, y a nosotros nos parece que con razón, haciendo hincapié sobre dos aspectos. Ante todo, que jamás los «escolásticos wolffianos» identificaron el ser inicial con la nada, por más que hayan preferido «comenzar» con el *genus generalissimum*. Además, que mucho menos aún captaron la dinámica ascencional de la reducción al fundamento en el sentido del proceder «desde el ser minimal al ser maximal como un proceso desde lo implícito a lo explícito»[80].

Por consiguiente, el *Sein* de Hegel no está en la línea del *ens generalissimum*, sino en la línea del trascendental kantiano. Si bien Kant no ha sentido –¡ni siquiera sospechado!– la problemática del ser,

[78] «Difatti il *Sein* hegeliano, del tutto indeterminato, astratto e vuoto, perché riferito (nella *Phänomenologie des Geistes*) alla successione dei fenomeni e delle forme che lo spirito percorre per passare dall'apparenza alla realtà, non è il punto di partenza da mantenere ma da superare e lasciare per far sorgere la totalità onnicomprensiva del *Geist* come Concetto assoluto» (C. FABRO, «Appunti...», 35).

[79] Para la discusión de la interpretación y crítica de Feuerbach al *Sein* de Hegel, cfr. C. FABRO, *Dall'essere...*, 21-37.

[80] «Dall'essere minimale all'essere massimale come un processo dall'implicito all'esplicito» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 25).

el *Sein* hegeliano está más cerca de la perspectiva kantiana que de la escolástica racionalista, aunque obedezcan a una vertiente de pensamiento común, como explica Fabro que consideramos de importancia capital por lo sintético y profundo:

> Las dos concepciones, entonces, del *Sein*, la escolástica de la «coseidad» y la moderna del acto ponente, están a las antípodas para el juicio crítico-histórico; pero *para el juicio especulativo, las posiciones de la escolástica y de Wolff, la de Kant y finalmente la de Hegel, pueden ser reconocidas como las tres etapas decisivas para la disolución del ser en la nada* que ha llevado a la desaparición de la metafísica y del logos filosófico mismo[81].

El problema es que, como veremos, si de verdad este *leeres Sein* puede ser pensado como idéntico a la nada, no hay manera de afirmar determinación alguna: «Si tal Ser es del todo "sin presupuestos" o bien completamente separado de la experiencia sensible: ¿cómo es que después se llena y se reviste con las características y los modos de las formas de la realidad efectiva?»[82]. Pero vayamos por partes.

[81] «Le due concezioni allora del *Sein*, quella scolastica della "coseità", e quella moderna dell'atto ponente, stanno agli antipodi per il giudizio critico-storico, ma *per il giudizio speculativo le posizioni della Scolastica e di Wolff, quella di Kant e infine quella di Hegel, possono essere riconosciute come le tre tappe decisive per la dissoluzione dell'essere nel nulla* che ha portato la scomparsa della metafisica e dello stesso logo filosofico» (C. FABRO, *Tomismo*..., 376-377 – cursiva nuestra).

De todos modos, no hay que olvidar que, si bien en la línea del trascendental, la noción hegeliana de *Sein* debe ser mirada como una noción «contenidista». El *erfülltes Sein* es un *ipsum esse formale*, es un abstracto de la esencia –en sentido tomasiano–: «Ora fin quando l'essere è inteso come l'universale di essenza, astratta o concreta che sia, il problema del nulla e quindi anche dell'essere stesso è senza via d'uscita. In Hegel l'essere, ch'è posto all'inizio della metafisica (*la logica*!), si presenta come l'ultima astrazione del reale nella sua immediatezza diretta» (C. FABRO, *Partecipazione*..., 40).

[82] «Se tale Essere è del tutto "senza presupposti" ovvero completamente avulso dall'esperienza sensibile: com'è che poi si riempie e si riveste dei caratteri e dei modi delle forme della realtà effettiva?» (C. FABRO, *Dall'essere*..., 34).

Precisamente lo más importante en el discurso hegeliano –que es su acierto bajo un aspecto y, bajo otro, su error– es el esfuerzo por el reconocimiento de la valencia del ser como expresión de la unidad interna de la vida del espíritu que avanza a través de la superación de la negatividad inicial, mediante un tejido dinámico de negaciones, o sea, por el método de la dialéctica:

> El esfuerzo de Hegel –de lo que él llama el problema del método– es el de reconocer en el mismo semantema de «ser mismo» (*Sein selbst*) la unidad interior de la vida del espíritu que no está escindida o turbada sino conquistada y consolidada por la dialéctica, o sea, por el proceso de la negatividad, que desde lo finito del contenido inmediato sube al Infinito o Concepto absoluto[83].

El punto es clave, porque el término de este movimiento dialéctico que constituye la vida del espíritu es interno al espíritu mismo, el cual debe digerir toda la riqueza de su sustancia. El movimiento del espíritu es interno al espíritu mismo porque en el ámbito de la inmanencia constitutiva –que es el ámbito diferencial del pensamiento moderno, en oposición a la inmanencia perfectiva propia de la perspectiva realista–, el conocer es idéntico al ser y viene a convertirse en su fundamento, de tal manera que ser no es otra cosa que el aparecer del pensamiento al pensamiento mismo. Continúa brillantemente Fabro:

> Tal aparecer en el primer comienzo está en la forma más abstracta de la simple presencia o de universalidad vacía; al final, en cambio, en la reflexión total, él es precisamente el aferramiento que da razón de todo lo real como despliegue de sí mismo, más exactamente,

[83] «Lo sforzo ora di Hegel, di ciò ch'egli chiama il problema del metodo è di riconoscere nel medesimo semantema di "essere stesso" (*Sein selbst*) l'unità interiore della vita dello spirito che non è scissa o turbata ma conquistata e consolidata dalla dialettica ossia dal processo della negatività che dal finito del contenuto immediato sale all'Infinito o Concetto assoluto» (C. FABRO, *Tomismo*..., 370).

> como pensamiento en su cumplimento. Hegel no explicó jamás cómo desde el ser absolutamente indeterminado se pueda pasar ante todo desde el *interior* del pensar a las determinaciones ulteriores y, luego, cómo desde éstas se pueda volver a alcanzar la unidad del ser e incluso afirmar la perfecta identidad real concreta del ser con el pensamiento[84].

La crítica es justa y profunda. Ciertamente, el primer comienzo es la forma del ser en su universalidad vacía. El problema, el gran problema, consiste en explicar cómo desde el interior de esta universalidad vacía absolutamente indiferenciada e indeterminada se pueda pasar a ulteriores determinaciones. Un mago puede sacar conejos de la galera, sí; pero hasta los niños saben que los conejos los ha traído previamente consigo. Con un vacío indeterminado no se puede comenzar. Si se entiende lo que es «vacío», lo que es «indeterminado», lo que es «indiferenciado», sin mezclar subrepticiamente ningún elemento empírico, se entenderá que no hay manera de comenzar. Y que con un comienzo de este tipo, se decreta la muerte del espíritu[85].

[84] «Tale apparire nel primo cominciamento è nella forma più astratta di semplice presenza o di universalità vuota, alla fine, invece, nella riflessione totale, esso è appunto l'afferramento che dà ragione di tutto il reale come dispiegamento di se stesso, come pensiero nel suo compimento, per l'appunto. Hegel non ha mai spiegato come dall'essere assolutamente indeterminato si possa passare anzitutto dall'*interno* del pensare alle ulteriori determinazioni e poi come da queste si possa ricongiungere l'unità dell'essere ed anzi affermare la perfetta identità reale concreta dell'essere col pensiero» (C. FABRO, *Tomismo*..., 370).

[85] «È vuoto e insignificante lo stesso principio del pensiero moderno, che non è nessun principio perché con esso non si comincia e non può cominciare nulla. Il *cogito* presso come atto senza contenuto, non è *cogito* affatto; un *cogito* che non pensa niente, che non si riferisce *a* niente, che non è presenza *di* niente, ma ch'è la messa fra parentesi e lo svuotamento radicale attivo dell'intero spazio dello spirito, è la morte od almeno la catalessi dello spirito da cui nulla può cominciare né seguire» (C. FABRO, «Tomismo di domani», 25).

Lo que pasa es que, en realidad, se ha llegado al punto del inicio desde la abstracción vacía del *Ich denke überhaupt*, por lo cual se ha suprimido el contenido. Cuando al pensamiento se le suprime la referencia al contenido, toda la energía del contenido queda automáticamente concentrada sobre el acto mismo del pensar. De ahí que, el pensamiento convertido en acto de un vacío de contenido, tenga que mediarse a sí mismo *en* y *desde* su propia vaciedad para alcanzar la plenitud de las determinaciones. El pensamiento viene a ser en este caso la «presencia» de la sola presencia sin contenido, el *reines Anschauen*, que *tiene* que pasar –y no se sabe por qué– desde el ser vacío al ser intensivo, al omniabarcante (*das Allumfassende*). Y en consecuencia no hay ningún «ser» que no sea el resultado de un acto del pensamiento, es decir, una determinación del pensamiento en acto cuando, en realidad, tendría que ser exactamente al revés:

> No existe un pensamiento en el que el inicio no se tome *del, con en* y *por* el ser. Esto –decir que el pensamiento está fundado sobre el ser– no es de ningún modo un juego de palabras; lo otro sí. Decir que el ser está fundado por el pensamiento es una expresión literalmente sin sentido. El pensamiento es pensamiento en cuanto, pensando, el que piensa busca el fundamento del propio buscar; pero el fundamento sería irrisorio si la realidad de la que el pensamiento va en búsqueda fuera el pensamiento mismo que se piensa: el pensamiento no tendría sentido ni como inicio, ni como búsqueda, ni como término[86].

[86] «Non c'è pensiero ove l'inizio non sia preso *da, con, in* e *per* l'essere. Questo – il dire che il pensiero è fondato sull'essere – non è affatto un gioco di parole, l'altro sì: il dire cioè che l'essere è fondato dal pensiero, è un'espressione letteralmente senza senso. Il pensiero è pensiero in quanto, pensando, il pensante cerca il fondamento del proprio cercare e di ciò che gli si presenta da cercare, ma il fondamento sarebbe irrisorio se la realtà di cui il pensiero va in cerca fosse lo stesso pensiero che si pensa: il pensiero non avrebbe senso né come inizio, né come ricerca, e neppure come termine» (C. FABRO, «Introduzione», en *Giorgio G. F. Hegel...*, 309).

Pero, por otra parte, si se «comienza» desde el ser puro como simple inmediatez, caracterizada como identidad muerta consigo misma, simple igualdad consigo misma, etc., que se termina identificando con la nada, no habría siquiera «pensamiento puro», y nos hallaríamos de frente a la más radical imposibilidad no sólo de «pensar» sino de establecer el comienzo mismo: no se podría dar un solo paso.

Con pleno dominio de las premisas y con un estilo digno de Kierkegaard, Fabro concluye su crítica: «Hegel puede, entonces, decir por su cuenta que hace el "comienzo" no dos, sino tres, cuatro... y todas las veces que quiera: en realidad, él no comienza; no puede comenzar jamás»[87]. Es decir, Hegel puede comenzar con su comienzo todas las veces que quiera, dos, tres, cuatro... La cuestión no cambia. Los dos puntos de «fractura» que hemos señalado son insalvables. Y el mismo Hegel lo testimonia cuando apela a un salto (*Sprung*), señalando con ello la honda escisión que entraña el sistema. Hay que comenzar desde el comienzo, dice; y está bien. Pero, preguntamos, ¿cuál es el comienzo? ¿Puede

[87] «Hegel può dunque dire per suo conto di fare il "cominciamento" non due, ma anche tre, quattro... e quante volte vuole, ma in realtà egli non comincia, non può cominciare mai» (C. FABRO, *Tomismo...*, 373-374). Quizás el *background* de la aguda crítica sea la introducción de la *Postilla conclusiva*: «Certamente, non è senza stupore che il dialettico sente dire dallo stesso sistematico: il sistema non è ancora portato a termine. Ahimè, con la conclusione sarà dunque tutto chiaro: ma la conclusione non c'è ancora! Il dialettico non ha ancora acquistato l'intrepidezza dialettica, altrimenti questa gli avrebbe insegnato ben presto l'ironia del sorridere di un progetto simile, dove il prestigiatore si è abbondantemente fornito di scappatoie: perché è una ridicolaggine il considerare tutto come compiuto e dire per conclusione: la conclusione manca! Infatti, se manca la conclusione quando si è giunti alla conclusione, è segno che manca anche dal principio. Questo lo si dovrebbe dire fin da principio. Ma se la conclusione manca dal principio, questo significa: non esiste alcun sistema» (S. KIERKEGAARD, *Postilla conclusiva non scientifica alle «Briciole di filosofia»*, en *Opere*, ed. C. Fabro, Piemme, Casale Monferrato 1995, t. II, 135).

funcionar como «comienzo» el *Sein* tomado en su universalidad abstracta? ¿Puede funcionar como «comienzo» un ser que es idéntico a la nada? Las dos hendiduras son evidentes y, por tanto, el tan deseado pasaje hegeliano es imposible no solamente una, sino dos veces:

1) Porque no hay relación alguna entre el *Sein* tomado en su universalidad abstracta como abstracción de la cópula del juicio y todas la formas de la conciencia en la primera inmediatez, y entonces no se sabe cómo después puedan ser legítimamente «re-incorporadas» en la vida del espíritu: la espontaneidad constructiva de la actuación del espíritu está aquí sólo como postulada y no hay manera de probarla[88].

2) Porque no hay relación alguna entre el ser inicial, vacío e indeterminado, que es idéntico a la nada y el *Begriff* final que es la plenitud de contenido; o sea, no hay *nexo*, no hay «lazo» de unión[89].

Lo único que puede impedir ver estas fracturas es la interferencia de la imaginación. O de la voluntad.

La situación y la vacilación o dilema interno en que queda envuelto el proyecto hegeliano se hace patente. El momento de la primera inmediatez del ser inicial *tiene que ser ya* un «pensar la presencia» y afirmación de presencia –y entonces no es un momento vacío, lo que equivaldría a la pura ausencia: en tal caso no habría

[88] En su último artículo dedicado a esta difícil cuestión, Fabro habla muy inteligentemente de un «yuxtaponer» (*giustaporre*) los datos de la experiencia, para poder comenzar. El efecto es el de atentar directamente contra el principio programático de la *Voraussetzungslosigkeit*: los presupuestos aparecen, en realidad, por todos lados (cfr. C. FABRO, «La dialettica della prima...», 262). Más adelante, observa que lo que Hegel había dejado en la puerta «l'ha ripreso (ed in modo del tutto acritico) dalla finestra» (265).

[89] «Voler "concludere" la dialettica di essere ed essenza con l'Assoluto è in fin dei conti un *dimenticare la qualità dell'essere iniziale*, ch'è l'apertura infinita della coscienza» (C. FABRO, *Tomismo...*, 252 – cursiva nuestra).

nada que pensar, y el primer paso no sería tampoco el pensamiento en acto. De tal manera que se debe reconocer que el primer paso de la conciencia es «bipolar», en el sentido de que se actúa en la tensión inescindible del acto y del contenido, como sostiene la lectura fabriana de santo Tomás. Pero si no se reconoce esto, entonces, el primer momento no es un «pensar», y no se ve, si se dominan las premisas, cómo se pueda fundar el pasaje al *Begriff* omnicomprehendente.

En conclusión, el «pasaje dialéctico» que Hegel proyecta desde el ser vacío como comienzo para llegar al ser pleno como resultado, no es de ninguna manera *derivativo* –y esto es decisivo– sino *sustitutivo*. Entre el ser inicial y el ser terminal no hay una «relación» de derivación dialéctica, sino de «sustitución». Y por consiguiente, no hay «pasaje» alguno sino «salto»[90]. Pero, ahora, ¿por qué no darle la razón a Schelling, después de todo? Con el recurso al salto queda evidenciado también que el comienzo de la conciencia y todo el actuarse de la conciencia no puede ser analítico

[90] Sobre el «salto» Hegel es explícito: «Das *Erheben* des Denkens über das Sinnliche, das *Hinausgehen* desselben über das Endliche zum Unendlichen, der *Sprung*, der mit der Abbrechung der Reihen des Sinnlichen ins Übersinnliche gemacht werde; alles dieses ist das Denken selbst, dies Übergehen ist *nur Denken*» (G.-W.-F. HEGEL, *Enzyklopädie...*, § 50, 87 – cursiva nuestra). Por eso el mismo Hegel, como muestra Fabro, al final de la Lógica habla retrospectivamente del comienzo *metodológico* como «totalidad concreta»; pero esto ya no es «comenzar desde el comienzo»: «Die konkrete Totalität, welche den Anfang macht, hat als solche in ihr selbst den Anfang des Fortgehens und der Entwicklung» (G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, II, 241). Con respecto al proceso de «sustitución», Fabro explica que esto se debe a que Hegel comienza, en realidad, *dos veces*, es decir, desde la experiencia –es el Hegel «humiano»– y desde la razón –el Hegel «malebrancheano»: el primero no comienza porque muere enseguida en la nada; el segundo no comienza porque ya terminó (cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 373). Estos dos «horizontes» no pueden coexistir; de ahí el recurso al «salto» (*Sprung*). El comienzo *real* hegeliano es la sustancia autopensante aristotélica, entendida, claro está, en una perspectiva inmanentista.

sino sintético. El tan mentado «pasaje» en la dialéctica hegeliana no se ve por ningún lado[91]. En la dialéctica hegeliana falta, precisamente, el nexo del primer plexo, porque, a decir verdad, ya *desde el inicio se había evitado toda tensión real* con la negación de la tensión real del *ens*.

Hecha la correspondiente crítica, debemos ser justos y no quedarnos sin subrayar los méritos. Porque Hegel es el que vió más que nadie a lo largo de la historia del pensamiento –incluido santo Tomás, si nos atenemos a la *tematización* del asunto–, la necesidad de hacer el comienzo de la filosofía con el ser. Y se puede decir que «la posición de Hegel puede constituir la *premisa a contrario* para aferrar la genuina fuerza teorética de la *auténtica* especulación tomística»[92]. Intentaremos, a continuación, presentar esa genuina fuerza teorética del tomismo auténtico.

4.3. *El primer pensamiento originario: «ens»*

El *ens* de santo Tomás satisface y trasciende la legítima exigencia especulativa del comienzo hegeliano. Es más, cuando *a ricerca finita* Hegel explica que en el comienzo como «totalidad concreta» (*die konkrete Totalität*)[93] ésta, en cuanto concreta, es distinta en sí, pero en razón de la primera inmediatez los primeros distintos en ella son los diversos (*sind die ersten Unterschiedenen*

[91] «Se il cominciamento con l'essere vuoto (senza contenuto) è pensiero, il pensiero come pensiero non abbisogna di contenuto e non può ottenerlo in quanto pensiero...: se il pensiero esige il riempimento (*Erfüllung*) del contenuto, allora quell'Essere vuoto del primo cominciamento non è pensiero, non è nulla e con esso non comincia nulla» (C. FABRO, *Tomismo...*, 371). Para la imposibilidad absoluta de comenzar, cfr. C. FABRO, «La dialettica della prima...», 262.

[92] «La posizione di Hegel può costituire la *premessa a contrario* per afferrare la genuina forza teoretica dell'*autentica* speculazione tomistica» (C. FABRO, *Tomismo...*, 374 – cursiva nuestra).

[93] Cfr. G.-W.-F. HEGEL, *Wissenschaft...*, II, 241.

zunächst Verschiedene), la explicación no puede valer para el *leeres Sein*. En efecto, ¿de dónde sale una totalidad concreta que contiene en su primera inmediatez los distintos que se oponen como diversos, si se ha dicho que el *Sein* de la primera inmediatez es vacío? ¿O no será que es vacío en razón de la «negatividad» inherente a los datos de la experiencia –limitación, contraste, pluralidad? Pero en este caso, la experiencia habría entrado activamente en la dinámica de la cosa y el inicio no sería de ninguna manera el *leeres Sein.* Y, entonces, ese inmediato, esa universalidad que autorreferencial, como sujeto, es también la *unidad* de estos diversos, no puede ser el *leeres Sein*, mientras que sí puede ser el *ens*[94]. Es decir, con el *Sein* vacío no se puede comenzar; y, para comenzar, en realidad, bajo el nombre de *Sein*, se está hablando de *otra* cosa.

4.3.1. *La exigencia del comienzo radical y la prioridad del «ens» tomasiano*

La exigencia del comienzo radical como acto teorético esencial halla solamente en el *ens* de santo Tomás su adecuada respuesta. «Parece que sólo el *ens* tomístico –sostiene Fabro– satisfaga y a la vez trascienda la exigencia especulativa del comienzo inmediato, enunciado, y conbuen derecho, bajo el aspecto especulativo, por el pensamiento moderno: *es el punto sobre el cual retorno continuamente*»[95]. Santo Tomás hace el comienzo del pensamiento

[94] «Se si vuol dire ch'è "vuoto" in virtù della negatività ch'è attestata dalla molteplicità, dalla varietà, dal contrasto... dei dati dell'esperienza, allora tali dati entrano in modo diretto e attivo nel processo dialettico ed il molteplice finito non è assolutamente l'essere vuoto, il non-essere. Solo così Hegel può continuare affermando: "l'immediato, come universalità riferentesi a sé, come soggetto, è anche l'*unità* di questi diversi"; ma questa espressione vale per l'*ens* di san Tommaso, non per il *Sein* di Hegel» (C. FABRO, *Tomismo*..., 372).

[95] «Sembra che solo l'*ens* tomistico soddisfi ed insieme trascenda l'esigenza speculativa del cominciamento immediato, enunciato e con buon diritto, sotto

con el asimiento del *ens*. La presencia del *ens* a la conciencia es *quoad nos*, nos atrevemos a decir, la «presencia por esencia», la presencia por excelencia. El *ens* tomasiano es el plexo más intensivo y a la vez el más universal y constitutivo para la intencionalidad de lo real, es decir, para el pasaje al acto de la conciencia, porque todo lo que se conoce se conoce como *ens* y en la medida en que es *ens*. Es el semantema más concreto en la medida en que indica lo real concreto no a cualquier nivel de concreción sino a nivel de concreción máxima, es decir, en la concreción del acto de ser, que es el acto de todo acto, de todas las perfecciones y de todas las formas.

Pero para atribuir al *ens* tomasiano la dignidad de «comienzo», es necesario que a él le corresponda la prioridad total tanto a nivel del actuarse originario de la conciencia como a nivel de *estructura originaria de la realidad*: «Para que esto ocurra es necesario que el primer plexo del *ens* exprese a un tiempo el primer nexo, o sea, la exigencia fundamental del conocer y la estructura fundamental del ser»[96]. Pasemos a considerar más detenidamente esta prioridad fundante del *ens*.

La aprehensión originaria del *ens* se presenta como el primer paso de la inteligencia en su contacto con la realidad. Aquí no se habla de un *primum psicologicum*, sino sobre todo de un *primum originarium fundans*, es decir, una prioridad metafísica de fundación: «Primeramente en la concepción cae el ente, porque

---

l'aspetto speculativo, dal pensiero moderno: *è il punto sul quale ritorno continuamente*» (C. FABRO, «Appunti...», 35 – cursiva nuestra). Otro texto sintético: «When St. Thomas, therefore, affirms that *ens* is the *punctum resolutionis* of knowing in all its fullness, he, and not Hegel, adequately fulfills the demand of the "beginning"» (C. FABRO, *Tomismo...*, 348).

[96] «Perché ciò possa avvenire è necessario che il primo plesso dello *ens* esprima ad un tempo il primo nesso ossia l'esigenza fondamentale del conoscere e la struttura fondamentale dell'essere» (C. FABRO, *Tomismo...*, 393 – cursiva nuestra).

según esto es cognoscible cada cosa, en cuanto que está en acto»[97]. Que el acento esté puesto sobre la prioridad «de reflexión absoluta», lo muestra claramente el «*unumquodque*», que evidentemente no se refiere al orden cronológico y, por consiguiente, modifica la tónica del «*primo*»[98]. Por eso el *ens* constituye la *especificación trascendental* de la conciencia, y no se confunde con un concreto o con un abstracto predicamental: es el *trascendentale fundans* porque contiene y trasciende lo abstracto y lo concreto de la esfera predicamental superándolos a los dos.

Siendo el *trascendentale fundans*, el *ens* indica la «*inserción constitutiva* de la conciencia en lo real cuanto la pertenencia de lo real a la conciencia»[99]. Y con esto queda salvado el ya mencionado principio parmenideano de la copertenencia de ser y pensamiento[100]. En efecto, *ens* dice la *presencia en acto*, no sólo de la conciencia, ni sólo de lo real, sino de la conciencia y de lo real, de la conciencia que se actúa en la presencia de lo real y del acto de ser presente de lo real a la conciencia.

Esta mutua «presentificación», permite la ascensión «dialéctica» al *ipsum esse* a través de la trama constitutiva del *ens*. Porque el *ens* expresa, precisamente, la primera trama de la estructura de la realidad. Y esta doble prioridad bastaría para mostrar cómo el *ens*

[97] «Primo in conceptione cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est in quantum est actu» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I[a], q. 5, a. 2). Para estas reflexiones, cfr. C. FABRO, *Tomismo*..., 393-396.

[98] Santo Tomás es constante en esta manera de pensar: «Primum quod cadit in imaginatione intellectus est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu» (S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 3). Esto no excluye la prioridad también cronológica.

[99] «*Inserzione costitutiva* della coscienza nel reale quanto l'appartenenza del reale alla coscienza» (C. FABRO, *Tomismo*..., 394 – cursiva nuestra).

[100] «L'*ens* tomistico esprime infatti la prima ripresa integrale della istanza parmenidea della verità – per arduo che ciò possa sembrare – dall'interno della tensione-opposizione della trascendenza sia della forma platonica come della concretezza dell'atto aristotelico» (C. FABRO, *Tomismo*..., 395).

satisface la exigencia del inicio como fundamento y como comienzo. En efecto para justificar un «ascenso» hace falta, como bien vio Hegel, una dialéctica. ¿Hay una «dialéctica» interna al *ens*? Ciertamente. Eso por ello que hablamos de *tensión*-distinción de *essentia et esse*. Hay una cierta dialéctica interna al *ens* en el sentido de que éste se muestra como síntesis de dos componentes y, sobre todo, en cuanto que se muestra como dotado de indeterminación y determinación, se muestra como determinado e indeterminado a la vez. El *ens* es *máximamente indeterminado en la línea del contenido*; pero es *extremamente determinado en la línea del acto*, que es el acto de ser:

> Es lo absolutamente indeterminado en la línea formal del contenido, porque no indica ningún contenido particular de esencia –como *id quod habet esse*, puede ser cualquier cosa, desde el microbio y la infinitamente pequeña partícula de materia hasta la suprema dignidad del espíritu. Pero *ens* es también el completamente determinado en cuanto al acto: dice, en efecto, el ejercicio en acto del acto de ser (*esse*) que es el acto de todo acto y la perfección de toda perfección[101].

Como se ve, estamos muy lejos del *leeres Sein*. Y, no obstante, como se ha dicho en su momento, la tensión dialéctica de la proyección intencional del *ens* es mayor que la del ser vacío hegeliano, por la inconmensurable distancia entre la indeterminación

[101] «È l'assolutamente indeterminato nella linea formale del contenuto, poiché non indica alcun contenuto particolare di essenza –come *id quod habet esse*, può essere qualsiasi cosa, dal microbo e dall'infinitamente piccola particella di materia fino alla suprema dignità dello spirito. Ma *ens* è anche il completamente determinato quanto all'atto: dice infatti l'esercizio in atto dell'atto di essere (*esse*) ch'è l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione» (C. FABRO, *Tomismo...*, 395-396). En el tomismo esencial queda satisfecha, por consiguiente, la exigencia de que no exista nada que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, exceptuado el *ipsum esse subsistens*.

del contenido y la determinación del acto, y, antes aún, por la diferencia «cualitativa» entre acto formal y acto real, que en Hegel no se ve por ningún lado.

4.3.2. *El «ens» como primer plexo y primer nexo*

El ente es el primer plexo. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que el *ens* expresa, si bien a nivel de «primera inmediatez», la sinteticidad intrínseca y constitutiva de lo real y, a la vez, y en relación con esta sinteticidad de lo real, la sinteticidad intrínseca del actuarse de la conciencia en el ámbito de la libertad y del *pensamiento real*, de modo que para el tomismo esencial la analiticidad queda relegada al ámbito del *pensamiento formal*:

> La concepción de santo Tomás de la relación de conciencia-realidad y de ser-pensamiento, y ella solamente, puede satisfacer a la exigencia radical de la fundación absoluta del pensamiento. Y esto según la exigencia propia de la filosofía moderna, o sea, la del «trascendental», aunque en dirección opuesta: una fundación que, en cambio, ha faltado en el pensamiento moderno. (...) Mientras en el pensamiento moderno la función sintética del pensamiento está siempre postulada y jamás fundada, en la concepción tomística según la cual el *ens* es *id quod primo intellectus intelligit*, tal sinteticidad es originaria y constitutiva para el pensamiento real, mientras la analiticidad está reservada al pensamiento formal, o sea, al conocimiento de los contenidos de la esencia[102].

[102] «La concezione di san Tommaso del rapporto di coscienza-realtà e di essere-pensiero, ed essa soltanto, può soddisfare all'esigenza radicale della fondazione assoluta del pensiero, e questo secondo l'esigenza propria della filosofia moderna ossia quella del "trascendentale", ma in direzione opposta: una fondazione ch'è venuta invece meno nel pensiero moderno. (...) Mentre nel pensiero moderno la funzione sintetica del pensiero è sempre postulata e mai fondata, nella concezione tomistica secondo la quale lo *ens* è lo *id quod primo intellectus intelligit*, tale sinteticità è originaria e costitutiva per il pensiero reale, mentre l'analiticità è

El movimiento o tensión dialéctica que envuelve y vincula íntimamente la conciencia y el ser, entonces, se actúa y explicita en esta tensión originaria de sujeto y acto, de forma y contenido, que se presenta desde el primer momento en el *ens*, como síntesis en acto de sujeto y acto, de acto y contenido. Ciertamente, esta primera tensión no es conocida *como tal* en el primer presentarse del *ens*, y se hará explícita tan sólo mediante la reflexión metafísica que permite arribar a la distinción de composición real de *essentia et esse*, la cual está en la raíz de cualquier otra dualidad o composición.

La determinación y prueba de esta distinción de composición real se alcanza a través de la noción metafísica de participación que opera con el presupuesto de la noción *intensiva* de *esse*, conquistada mediante el «mecanismo» psicológico de la reflexión intensiva[103] en la *reductio in fundamentum*:

> La primera noción de *ens* es, ciertamente, confusa (...). Sin embargo, ella contiene ya una distinción inicial, confusa, sea porque toda afirmación inicial de realidad y verdad, inicial o evolucionada, no puede darse más que en forma de síntesis implícita o explícita, sea *porque* si la aprehensión y la afirmación del *ser no portara* en sí desde el inicio indicada en la noción de «ente» como tal una distinción constitutiva (de sujeto y acto, de sustancia y accidentes, de esencia y *esse*...), las ulteriores determinaciones metafísicas vendrían (¿pero cómo?) desde el exterior y no podrían ligarse con el contexto del ser y de la experiencia. El proceso constitutivo, por consiguiente, de la reflexión metafísica es el de la «reductio», gracias al principio de contradicción, de aquellas determinaciones confusas (presentadas inmediatamente) a las determinaciones distintas según la exigencia de la estructura del ser: esto no es

riservata al pensiero formale ossia alla conoscenza dei contenuti dell'essenza» (C. FABRO, *Tomismo*..., 382).

[103] Para una primera exposición del proceso de la reflexión intensiva, el cual puede ser considerado como la «dialéctica real tomista» que anticipa y supera la «dialéctica formal hegeliana», cfr. C. FABRO, *La nozione metafisica*..., 128-129, 134-140 y 164-166.

> trabajo de abstracción o de «demostración», sino de «reflexión comprensiva», o bien, de clarificación del ser del ente en el *esse* como acto originario[104].

La «confusión» de la noción inicial de *ens* no se debe al acto, que es determinadísimo, sino al sujeto –el *id quod*–. En razón de esa tensión de sujeto y acto, que tiene que «resolverse», se procede a la determinación progresiva del contenido por manera de «pertenencia intrínseca», como más adelante veremos. Es de notar que en el texto se habla de «reductio» (*in fundamentum*), mediante el principio de contradicción, se incluye el juicio en el método de la metafísica – *separatio/resolutio*–, y, sobre todo, a la vez que se lo distingue de la abstracción y de la demostración científica «segunda», se habla de «reflexión comprensiva» o de *clarificación del ser del ente en el* esse *como acto originario*. Es decir, se resuelve el ente en su acto que es el *esse*. Pero no como abstracto de *ens*, sino que se llega al *esse* como *actus essendi participatum*, que pone por tanto la exigencia de un ulterior fundamento: *el ipsum esse subsistens*.

* * *

[104] «La prima nozione di *ens* è certamente confusa (...). Tuttavia essa contiene già una distinzione iniziale, confusa: sia perché ogni affermazione di realtà e verità, iniziale od evoluta, non può essere che in forma di sintesi implicita od esplicita, sia *perché* se l'apprensione e l'affermazione dell'*essere non portasse* in sè fin dall'inizio accennata nella nozione di "ente" come tale una distinzione costitutiva (di soggetto e atto, di sostanza e accidenti, di essenza ed *esse*...), le ulteriori determinazioni metafisiche verrebbero (ma come?) dall'estrinseco e non potrebbero legare col contesto dell'essere e dell'esperienza. Il processo costitutivo della riflessione metafisica è quindi quello della "reductio", grazie al principio di contraddizione, di quelle determinazioni confuse (presentate immediatamente) alle determinazioni distinte secondo l'esigenza della struttura dell'essere: questo non è compito di astrazione o di "dimostrazione", ma di "riflessione comprensiva" ovvero di chiarificazione dell'essere dell'ente nell'*esse* come atto originario» (C. FABRO, *Partecipazione*..., 229). Este párrafo de Fabro es formidable.

Estamos en condiciones de recoger las conclusiones de las reflexiones precedentes. La exigencia hegeliana del comienzo resolutivo se halla satisfecha con creces en el tomismo esencial, que comienza con el *ens* como plexo intencionante intensivo y activante trascendental del pensamiento. En razón de que el *ens* implica la sinteticidad constitutiva de que hablamos, santo Tomás no concede de ninguna manera a la razón humana la posibilidad de realizar un discurso científico capaz de agotar la realidad[105]. Es decir, él no parte del *Sein* vacío, que debe llenarse de contenido con el movimiento dialéctico por la mediación de la nada[106], sino que parte del *ens*, indeterminado en cuanto al contenido y determinado, determinadísimo, en cuanto al acto, que es el acto de ser (*actus essendi*).

Y *porque* santo Tomás comienza con el *ens*, precisamente por eso, santo Tomás no suprime el *actus essendi* del *ens* que es lo que funciona como el presupuesto fundamental, radical, permanente, nocionalmente *inderivado e inderivable*, es decir, originario, pero *radical y originariamente remitente*. Con esto queremos decir que *el primer plexo se convierte en el primer nexo*, y así es posible satisfacer la exigencia hegeliana del «pasaje» del ser inicial al ser pleno como plenitud intensiva subsistente: «El infinito tomístico es *Esse* puro, *Sein selbst*, actualidad perfecta. Lo finito no es simple fenómeno y momento del infinito, sino que es *ente* que participa el

[105] «Sintetica sarà perciò tutta la conoscenza del reale, immediata o mediata che sia; il conoscere analitico è riservato alla sfera formale del possibile. (...) Se le filosofie formaliste, realiste o immanentistiche hanno risolto l'ente nell'essenza, peggio per loro: a tutte queste filosofie noi opponiamo quella autentica di san Tommaso il quale, per primo dopo Parmenide, fa l'inizio assoluto con l'*ens*» (C. FABRO, *Introduzione all'ateismo moderno*, OC 21, Edivi, Segni 2013, 56).

[106] «Non si dà neppure alla coscienza una nozione assolutamente indifferenziata di *ens* (come vuole Hegel) la quale debba attendere successivamente di essere differenziata e riferita agli enti» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 229).

esse, donde la distinción radical de lo finito con respecto al infinito es la dependencia total misma según la pertenencia del *ser* como primer acto metafísico»[107].

Entonces, es posible, desde el *ens-esse* arribar a la posición del Absoluto como *ipsum esse subsistens*, en un proceso de reflexión metafísica donde el retorno al fundamento se verifica y se actúa permanentemente en la luz del ser, que se hace presente a la conciencia. Y así, el ser es principio, medio y fin del discurso filosófico del tomismo esencial, de manera muy superior a como lo era en el discurso hegeliano.

Es necesario, de todas maneras, reconocer que la posición hegeliana plantea instancias que tienen una profunda analogía con la posición tomasiana, y que intensificadas por la aún más incisiva instancia heideggeriana para la recuperación del ser, dan a la especulación tomasiana un significado de actualidad que hasta nuestro tiempo no había sido advertido. Y esto ya nos remite a una delicada problemática que debemos abordar detenidamente a continuación.

[107] «L'infinito tomistico è *Esse* puro, *Sein selbst*, attualità perfetta. Il finito non è semplice fenomeno e momento dell'Infinito, ma è *ente* che partecipa l'*esse*, dove la distinzione radicale del finito dall'Infinito è la dipendenza totale stessa secondo quella ch'è l'appartenenza dell'*essere* come primo atto metafisico» (C. FABRO, *Dall'essere...*, 52). La respuesta tomasiana incluye, por tanto, *constitutivamente* la referencia a la noción metafísica de participación «ch'è la contropartita, nell'ambito dell'essere, della tensione della dialettica monistica di essere e non essere» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 15).

CAPÍTULO III

EL TOMISMO ESENCIAL ANTE LA DENUNCIA HEIDEGGERIANA DEL OLVIDO DEL SER

El *ens-esse* de santo Tomás estaba en condiciones de dar una sólida respuesta a la aguda exigencia hegeliana de un comienzo resolutivo y sin presupuestos en filosofía. Mientras que el *leeres Sein* hegeliano se mostraba radicalmente insatisfactorio para solucionar la problemática del comienzo, el *ens-esse* tomasiano expresaba el momento inicial del actuarse de la conciencia, se manifestaba, a la vez, como *primum trascendentale fundans* y permitía por «dinámica interna» la *resolutio* en el *ipsum esse subsistens* como plenitud intensiva de ser (*erfülltes Sein*).

Demostrada la consistencia del tomismo esencial en relación con la instancia hegeliana, dejábamos abierta la puerta para introducir la confrontación con Heidegger.

¿Por qué «con Heidegger»?

Porque entendemos que *nunca*, *jamás*, *de ninguna manera*, *nadie*, tuvo la osadía de lanzar en filosofía una denuncia como la que él hizo. Heidegger acusó a toda la filosofía occidental en bloque de haber errado el sendero desde el inicio, de haber caído en un

equívoco que selló con una fatualidad catastrófica el destino de occidente: el error de olvidar... ¡el ser! Es una acusación de dimensiones absolutamente monumentales.

El significado epocal de esta denuncia nos lleva a compartir con Fabro la persuasión de que Heidegger constituye un gran estímulo para el repensamiento de las instancias fundamentales del aporte más incisivo del tomismo originario: «Nada mejor, tal vez, que las investigaciones de Heidegger puede hoy llamar al repensamiento de la originalidad especulativa del *esse* tomístico y a su fecundidad para la profundización de la originalidad del ser del hombre en su relación al Absoluto»[1]. Usamos estas palabras como una convalidación de nuestra elección de dedicar una parte del presente estudio a una confrontación entre Heidegger y santo Tomás, entre el filósofo del ser como acto de presencia(lidad) de lo presente (*Anwesenheit des Anwesenden*) y el filósofo del ser como acto de ser del ente (*esse ut actus entis*).

Este capítulo tendrá dos dimensiones que se hallan en estrecha conexión *interna* y que corresponden, respectivamente, a la *pars destruens* y a la *pars construens* del pensamiento heideggeriano. A estas dimensiones corresponde también una doble reflexión por parte del tomismo esencial, pues, habrá que mostrar cómo santo Tomás escapa absolutamente a la acusación de Heidegger y cómo la respuesta ofrecida por el Angélico supera con creces la de Heidegger mismo, quien, a pesar de sus esfuerzos, queda ligado al principio de inmanencia hasta el punto de establecerse, en cierto

[1] «Nulla forse, meglio delle ricerche di Heidegger, può oggi richiamare al ripensamento dell'originalità speculativa dell'*esse* tomistico ed alla sua fecondità per l'approfondimento dell'originalità dell'essere dell'uomo nel suo rapporto all'Assoluto» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 636). Fabro es constante en esta manera de pensar: «L'opera di Heidegger, come quella di Hegel, nel secolo scorso, rimane oggi il richiamo più efficace per tentare questo cammino per la determinazione della verità dell'essere dall'interno dell'essere stesso» (C. FABRO, *Tomismo...*, 241).

sentido, como el último anillo de su resolución: trascendencia óntica e inmanencia antropológica serán de ahora en más la fórmula última de la finitud del ser, que es la resolución radical de la identidad de hegeliana de *Sein-Nichts*.

1. UNA COINCIDENCIA... *PER OPPOSITAM VIAM*

En este punto nos limitaremos a retomar una indicación metodológica elemental que ya hemos hecho con ocasión del capítulo anterior, para pasar luego a presentar una visión general de los puntos de concordancia divergente entre santo Tomás y Heidegger.

1.1. *Sobre la posibilidad de hacer coincidir a Heidegger y santo Tomás*

Hemos repetido intencionalmente «confrontación»: esto quiere decir que no se trata de una conciliación. Los intentos de conciliar Heidegger y santo Tomás son una veleidad. Al igual que ocurría en el caso de Hegel, no es posible, a nivel de doctrina, ningún tipo de acuerdo entre ambos autores[2]. Mas el juicio cambia si se plantea el problema no al nivel de una concordancia exterior de terminología –

[2] «Cioè non si tratta di accordo dottrinale fra Heidegger e san Tommaso, che *non ci può essere su nessun punto*, quanto di convergenza di istanze nella tematica e problematica di fondo e quindi nella rottura di una situazione com'è il pensiero contemporaneo che ha superato l'ultimo punto di resistenza ed è precipitato nel nichilismo» (C. FABRO, «Il nuovo problema...», 475). Cursiva nuestra. Más adelante insiste en que «parlare di una "concordanza" non ha senso» (479). El que, en cambio, ha defendido la peregrina idea es un célebre epígono del tomismo trascendental: J.-B. LOTZ, *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Analecta Gregoriana vol. XCIV (Series Facultatis Philosophicae 7), PUG, Romae 1972; *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein*, Neske, Pfullingen 1975.

donde la semejanza superficial no llega disimular las discrepancias de fondo–, sino al nivel crítico-especulativo del significado de las instancias. Fabro habla, una vez más, de una convergencia-divergente o divergencia-convergente:

> Se trata (...) de una divergencia convergente o convergencia divergente que estimula, a nuestro modo de ver, a una *confrontación de extrema tensión* para una dialéctica positiva entre Heidegger y santo Tomás: convergencia de instancias, divergencia de perspectivas –pero, más que las fórmulas, son los problemas mismos los que deben guiar la confrontación[3].

El «método fabriano» de la convergencia antitética no se queda, entonces, en fórmulas vacías sino que va directamente al centro del asunto. «Aquí se trata de los problemas mismos», parece decir. Son ellos los que deben orientar la confrontación entre ambos autores y no las solas palabras. También aquí vale el dicho medieval: *sapientis est non curare de nominibus*.

1.2. *Lo que merecía consideración en el «proyecto-Heidegger» según Fabro*

Hecha esta advertencia, nos urge dejar por sentado que se acepta la instancia heideggeriana, tal como lo dice Fabro en un texto que asumimos *sine glossa* como programático: «Noi non abbiamo difficoltà ad accettare, in linea di massima, l'istanza heideggeriana che si va facendo sempre più esplicita ed impegnativa»[4].

[3] «Si tratta (...) di una divergenza convergente o convergenza divergente che stimola a nostro avviso un *confronto di estrema tensione* per una dialettica positiva fra Heidegger e san Tommaso: convergenza di istanze, divergenza di prospettive – ma più che le formule, sono i problemi stessi che devono guidare il confronto» (C. FABRO, «Il nuovo problema...», 475-476 – cursiva nuestra).

[4] C. FABRO, *Tomismo*..., 85-86. Particularmente en este artículo, Fabro somete a dura crítica la metodología y los resultados de la especulación heideggeriana.

¿Qué es, entonces, lo que se acepta? Tres elementos fundamentales en la propuesta de Heidegger merecen una atención particular, a saber, *la recuperación del significado fundativo de la verdad como presencia de lo presente* –que es la otra faz de la reivindicación del primado del ser–, *la valoración de alcance global con respecto a la filosofía occidental* –en cuanto que se ha detenido en la determinación de la verdad del ente dejando de lado el ser–, y, finalmente, el llamado a dar el paso hacia atrás (*Schritt zurück*) para *iluminar el ente en el ser*[5].

El proyecto de Heidegger es hasta tal punto sugestivo y atendible que Fabro no duda en escribir: «Ningún pensador presenta una convergencia de instancias especulativas tan profunda y radical con santo Tomás como Heidegger: *es imposible pensar hoy en una recuperación verdaderamente operante del tomismo dejando de lado la lección heideggeriana*»[6]. La afirmación es muy fuerte y está

Nótese que se trata de una aceptación *en línea de máxima*. Los motivos que llevan a matizar la aceptación de la instancia heideggeriana se harán patentes a lo largo de nuestra exposición.

[5] Cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 85-86. Fabro explica que el *Schritt zurück* debe entenderse de manera opuesta a la *Aufhebung* hegeliana. No se trata, en efecto, de entrar en el círculo de los círculos sino de pensar algo que hasta ahora no había sido pensado, a saber, poner el problema de la diferencia entre el ser y el ente. En el ámbito de este paso hacia atrás se puede verificar, y debe verificarse, una recuperación de la metafísica en el sentido de una autentificación de la propia esencia. El movimiento que opera el paso hacia atrás es, por tanto, un movimiento que se actúa en el interior de la metafísica misma, desde la forma histórica globalmente desviada, hacia la esencia de la metafísica. Como veremos más adelante, antes de realizar este pasaje, el ser debía pasar por todo el camino negativo del olvido. Para el *Schritt zurück*, cfr. M. HEIDEGGER, *Das Ding*, GA 7, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 186. La *Einleitung* a *Was ist «Metaphysik»?*, se titula «Der Rückgang in den Grund der Metaphysik» (cfr. M. HEIDEGGER, GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 365).

[6] «Nessun pensatore presenta una convergenza di istanze speculative così profonda e radicale con san Tommaso come Heidegger: *è impossibile oggi pensare ad una ripresa veramente operante del tomismo passando sopra alla lezione heideggeriana*» (C. FABRO, «Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto

en la línea del texto que hemos citado en la introducción del capítulo; pero es particularmente incisiva, ya que considera que no se puede hacer verdaderamente «tomismo» –un tomismo activo, *operante*– si no se tiene en cuenta lo que dijo Heidegger. Esto quiere decir: la lectura que hay que hacer de santo Tomás no debe ser, es cierto, una lectura heideggeriana; pero sí tiene que ser una lectura que tenga en cuenta que también Heidegger dijo algo en filosofía[7].

1.3. *La convergencia antitética entre Heidegger y santo Tomás*

En distintos escritos ha tratado Fabro de indicar los puntos de contacto entre estos dos pensadores, que comparten el intento de conceder al ser la dignidad del acto. Intentaremos presentarlos sumariamente.

Ante todo, convergen en la manera de pensar la historia de la filosofía: «Lo que ante todo resulta de este primer paso de la confrontación es la convergencia de santo Tomás y Heidegger según un tipo de método regresivo intensivo, en cuanto que tanto uno como el otro ven en los predecesores, junto con las lagunas, la presencia ascendente del "propio" principio especulativo»[8]. Esto es

---

fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di san Tommaso d'Aquino», *Sapienza*, 26 [3/1973] 271 – cursiva nuestra). La afirmación se repite en un artículo del año siguiente (cfr. «Il nuovo problema...», 476). Los motivos son dos, a saber, que Heidegger ha escrutado a fondo la instancia del pensamiento moderno y su coherente resolución nihilista, y que, al mismo tiempo, ha sabido poner de relieve la permanente unidad de fondo de los problemas del pensamiento.

[7] El texto es también iluminante con respecto a la «tónica» que queremos dar a esta parte del trabajo: no vamos a tratar de dar una respuesta a la instancia de Heidegger, ni de refutar sus eventuales errores desde el punto de vista filosófico, etimológico, histórico-especulativo, etc., sino de mostrar cómo su osada acusación no sólo no toca a santo Tomás, sino que permite poner de relieve quizá de manera única el mensaje perenne que el gran coloso medieval estaba llamado a dejar a la filosofía.

[8] «Ciò che anzitutto risulta da questo primo passo del confronto è la convergenza di san Tommaso e Heidegger secondo un tipo di metodo regressivo intensivo in quanto l'uno e l'altro vedono nei predecessori, assieme alle lacune, la presenza ascendente del "proprio" principio speculativo» (C. FABRO, «Il nuovo problema...», 481).

importante porque, como se verá, deja cierto margen para hablar, si bien no de «acusación», sí de una «clara advertencia» de que el ser «no ha sido pensado aún en metafísica» por parte de santo Tomás. A esta convergencia se une una *antítesis radical*, porque santo Tomás resuelve el ente en sus principios internos, mientras que Heidegger no supera la dualidad fenomenológica de aparecer y no aparecer, que interpreta como ser y no ser[9].

También hay que destacar el modo de ver el punto de partida de la filosofía. En cierto sentido para Heidegger el punto de partida es el ente porque «el ser aparece en el ente»[10]. Pero este «ser» es el puro fluir del evento que por relación al hombre se realiza como presencia[11]. La diferencia con santo Tomás es mayúscula.

Hay otros puntos más, que nos limitamos a enumerar[12]:

1) Los dos piensan regresivamente, es decir, «seguono il metodo regressivo di "ritorno al fondamento" (*Rückgang in den Grund*)», lo cual es propio de los pensadores esenciales.

2) Los dos ven este fundamento en la reducción al ser mismo, o sea, proyectan este retorno al fundamento mediante la iluminación del ente en el ser.

3) Para ambos el conocimiento de la verdad del ser precede el conocimiento de la dependencia causal, de modo que «non identificano realtà (esistenza) con effettualità e non fondano la verità della realtà sulla causalità».

[9] Cfr. C. FABRO, «Il nuovo problema...», 481.

[10] «Im Seienden erscheint das Sein» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, GA 6.2, 363).

[11] Fabro lo dice con precisión ejemplar: «L'essenza dell'essere è questo puro apparire (*erscheinen*) dispiegantesi mediante la temporalità del Dasein ch'è l'uomo» (C. FABRO, «Il nuovo problema...», 482).

[12] Cfr. C. FABRO, «Il nuovo problema...», 476. La misma enumeración aparece en un artículo precedente, cfr. «Il ritorno al fondamento...», 271.

4) Consecuentemente, rechazan la distinción modal de esencia y existencia, y piensan que es la principal responsable del olvido del ser y del nihilismo occidental[13].

5) Por iluminar el ente o existente en el ser, distinguen claramente el discurso filosófico del teológico, fundado sobre la luz de la fe éste y sobre la luz de la razón aquél.

* * *

Antes de pasar adelante estimamos oportuno dedicar una digresión al tercer punto del elenco esbozado, porque nos permite poner de relieve la noción metafísica de participación y, en estrecha relación con ésta, la posibilidad de pensar verdaderamente al ser como un acto –el más importante de ellos– en Metafísica.

Heidegger rechaza radicalmente la dependencia causal, y en esto consiste uno de los momentos sustanciales de su divergencia con santo Tomás[14]. La especulación tomasiana acepta, es cierto, la dependencia causal. Pero no resuelve el ser en la causalidad, sino que afirma la *emergencia real* y originaria del *esse* sobre la esencia

[13] Esta observación es «anacrónica»: santo Tomás no pensó nunca en el «nihilismo occidental». En realidad, Fabro –y nosotros con él– está leyendo a los autores desde la exigencia intrínseca de los principios y no desde un momento de la historia. Con respecto al rechazo heideggeriano de la distinción (conceptual) de esencia y existencia, debemos indicar que él de alguna manera la reactiva, si bien en otro plano, cuando afirma que «das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, GA 2, § 9, 56). Más adelante es posible hallar una expresión semejante: «Die "Essenz" des Daseins in seiner Existenz gründet» (§ 25, 156). Como luego se verá, la concepción del ser como presencia, propia de Heidegger, está más cerca de la existencia escolástica –aunque no se identifique con ella– que del *esse* de santo Tomás, en cuanto que no llega a reivindicar plenamente el carácter de acto.

[14] «Questa divergenza ha il suo nodo nel rifiuto totale da parte di Heidegger della dipendenza causale» (C. FABRO, «Il nuovo problema...», 479). Que Heidegger haya sido consciente de ello o no, es un problema que no nos corresponde abordar.

con la distinción real de ambos y la resolución de esta tensión-distinción, constitutiva del *ens per participationem*, en la posición del *ipsum esse subsistens*. En razón de esta emergencia reconocida al *esse ut actus entis*, *el tomismo esencial está en condiciones de satisfacer la exigencia de la verdad del ser como presencia*:

> Aunque la referencia a la causa no entre en la definición del ente que es causado, sin embargo sigue a lo que es de su razón, porque *de que algo sea ente por participación se sigue que es causado por otro*. Por eso tal tipo de ente no puede ser, a menos que sea causado, como tampoco el hombre, a menos que sea risible. Pero, porque *ser causado no es de la razón de ente en sentido absoluto*, se halla algún ente que no es causado[15].

Santo Tomás muestra agudamente en esta respuesta que la razón de causado no se sigue del ente sino *en cuanto que es ente por participación*. De tal manera que el ser mismo, de suyo, no se resuelve en la relación causal y ésta es tan sólo una propiedad que sigue a un «determinado» tipo de realización del ser mismo. La dependencia causal es tan sólo una propiedad del *ens per participationem*. Esta «propiedad» se funda sobre la pertenencia intrínseca y constitutiva del *esse* al *ens*[16].

[15] «Licet habitudo ad causam non intret definitionem entis quod est causatum, tamen sequitur ad ea quae sunt de eius ratione, quia *ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio*. Unde huiusmodi ens non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibile. Sed quia *esse causatum non est de ratione entis simpliciter*, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I^{a}, q. 44, a. 1 ad 1^{um}).

[16] «Che l'ente finito sia causato, cioè creato, questo – come si è visto – è un passo ulteriore della riflessione metafisica e dev'essere fondato per san Tommaso sull'appartenenza intrinseca – come auspica e giustamente lo stesso Heidegger – dello *esse* allo *ens*» (C. FABRO, «L'interpretazione dell'atto in san Tommaso e Heidegger», en *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario. Atti del Congresso internazionale [Roma-Napoli 17-24 aprile 1974]*, Napoli 1974, 126).

El descubrimiento de la dependencia causal es posterior en la reflexión metafísica y solidario con la fundación de la creación. En definitiva, coincide con el momento «b» de la «cuarta vía»[17]. La clave es siempre el *actus essendi* que se halla en el *ens* como *inhaerens* y remite al *ipsum esse subsistens*. El Angélico se encuentra muy lejano de la peregrina tesis de la «relación trascendental»[18].

Pasamos ahora a considerar –como siempre, de manera sintética– las líneas principales de la denuncia heideggeriana del olvido del ser, para luego analizar el momento constructivo de su propuesta.

2. La «triste» historia del ser según Heidegger

En este punto intentaremos «recorrer» y mostrar la trama interna de la historia del ser tal como la interpreta Heidegger. No se trata simplemente un volver al pasado sino de un volver a lo originario, a lo «inicial» (*das Anfängliche*), de un recordar (*andenken*) en el sentido de interiorizar intensamente (*Erinnerung*) la metafísica[19]. Este retorno al origen tiene el sentido, en definitiva, de «retorno al ser». Ahora bien, un retornar implica un alejamiento precedente y, por eso, se trata de explicar la historia del olvido del ser (*Vergessenheit des Seins*)[20].

[17] Lo dice explícitamente santo Tomás cuando la formula en la *Summa*. Cfr. S. Tomás, *S. Th.*, I[a], q. 2, a. 3.
[18] Cfr. C. Fabro, «Il nuovo problema...», 476-477.
[19] Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, 439-441.
[20] Para lo que sigue, cfr. C. Fabro, *Partecipazione...*, 16-21. El análisis de esta problemática, cada vez más intenso y profundo, es recurrente en las obras de Fabro. Por esto también nos remitiremos a otros estudios posteriores. Valga la aclaración de que no pretendemos repetir linealmente lo que dice Heidegger en alguno de sus escritos, sino de aferrar el hilo conductor de toda la problemática –de ahí la

2.1. *Dos extremos: del ἔστιν-εἶναι-φύσις de Parménides y Heráclito al nihilismo como conclusión inevitable de la filosofía occidental*

Como se sabe, la fuerza del reclamo heideggeriano proviene de su interés por reactivar la reflexión parmenideana en torno a la unidad del ser como presencia.

Heidegger estima que no se puede atribuir a Parménides el error de logicizar el ser[21]. El ἔστιν de Parménides no indica «el "es" como cópula de la proposición» (*das «ist» als Copula des Satzes*), sino que mira al ἐόν, al estar presente de lo presente (*das Anwesend des Anwesendes*), y es anterior a toda flexión y «declinación», sea en sustancia (οὐσία) primera y segunda, sea en *essentia-existentia*[22].

El ἐόν de Parménides debe pensarse a partir del *acto fluyente presentante*, como se concebía la φύσις en los orígenes de la filosofía griega[23]. Las demás palabras y nociones fundamentales del pensamiento griego originario han surgido desde la perspectiva de

---

diversidad de artículos o escritos de Heidegger mismo que serán citados. Es necesario aclarar que nos limitaremos simplemente a los momentos esenciales o, en todo caso, *paradigmáticos*, porque consideramos prácticamente imposible en unas pocas páginas exponer adecuadamente la interpretación que Heidegger hace de la filosofía occidental en general. Un trabajo que quisiera ofrecer un análisis exhaustivo al respecto desbordaría ampliamente los límites del que hemos emprendido nosotros.

[21] Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Spruch des Anaximander*, GA 5, 351.

[22] «Es nennt das ἐόν, das Anwesend des Anwesenden. Das ἔστιν entspricht dem reinen Anspruch des Seins vor der Unterscheidung in eine erste und zweite οὐσία, in existentia und essentia» (M. HEIDEGGER, *Der Spruch...*, 351-352).

[23] La φύσις era originariamente entendida como el *acto surgente* del presentarse, «das von sich aus Aufgehende (...), das sich eröffnende Entfalten (...), das aufgehendverweildende Walten». Heidegger la conecta etimológicamente con φύειν (*wachsen*), para concluir que se significa el ser mismo, por cuyo poder, el ente surge en el horizonte de la visibilidad: «*Die φύσις ist das Sein selbst*, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt» (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, 17 – cursiva nuestra).

este no-esconderse de la presencia del ser en los entes[24]. También el λόγος (cuyo significado de fondo es el de «recoger», «recolectar», «reunir», en cuanto derivado de λέγειν) es experimentado a partir de la ἀλήθεια, la cual es un *no-esconderse-revelante*, de tal modo que, desde la ἀλήθεια como develamiento, en el ἐόν aparece el ἕν, el principio de la unidad que se esconde y vela en lo múltiple.

Hasta aquí, el «momento originario». En el otro extremo, el equívoco moderno ha privilegiado la síntesis y declinado el ser en las diversas formas de objetividad. Con un discurso lineal, Heidegger explica que el pensamiento moderno redujo la ontología a filosofía trascendental. La filosofía trascendental se convirtió en doctrina del conocimiento (*Erkenntnistheorie*). La entidad es ahora «objetividad» (*Seiendheit ist jetzt Gegenständigkeit*). Y, como la objetividad debe pensarse siempre en función de la cognoscibilidad, el problema de la verdad queda reducido al de la certeza (*Gewissheit*)[25]. El momento siguiente consiste en el pasaje de la reducción de la posición de la objetividad del objeto desde la

[24] «Im Zeitalter der ersten und maßgebenden Entfaltung der abendländischen Philosophie bei den Griechen, durch die *das Fragen nach dem Seienden als solchem* im Ganzen seinen wahrhaften Anfang nahm, nannte man das Seiende φύσις. Dieses griegische Grundwort für das Seiende pflegt man mit "Natur" zu übersetzen. (...) Mit dieser lateinischen Übersetzung wird aber schon der ursprüngliche Gehalt des griegischen Wortes φύσις abgedrängt, die eigentliche philosophische Nennkraft des griegischen Wortes zerstört» (M. HEIDEGGER, *Einführung*..., 15). Cursiva nuestra. A renglón seguido Heidegger añade: «Das gilt nicht nur von der lateinischen Übersetzung *dieses* Wortes, sondern von allen anderen Übersetzungen der griegischen Philosophensprache ins Römische». Una proposición bastante osada, sobre todo si se tiene en cuenta que la cursiva es ahora de Heidegger mismo. La conclusión, luego del extenso análisis etimológico-semántico, es muy fuerte: «Seitdem, und d. h. seit zwei Jahrtausend, sind diese Bezüge zwischen λόγος, ἀλήθεια, φύσις, νοεῖν und ἰδέα im Unverständlichen versteckt und verdeckt» (173).

[25] Cfr. M. HEIDEGGER, *Überwindung der Metaphysik*, GA 7, § V, 72-73. La temática se repite: cfr. *Der Ursprung des Kunstwerkes*, GA 5, 69; *Der Spruch*..., 371.

subjetividad a la subjetividad fundante como actuación de la voluntad, de tal modo que la verdad del ser se reduce al *Wille zur Wille* y, más radicalmente en el nihilismo nietzscheano, al *Wille zur Macht*. La conclusión es que la historia de occidente está sellada, marcada, estigmatizada por el olvido del ser, que es la esencia del nihilismo[26].

¿Qué es lo que ha llevado a este olvido? ¿Cuál es, en definitiva, la raíz del olvido del ser?

2.2. *El origen histórico-especulativo del olvido del ser*

Vamos a indicar *sintéticamente* los tres momentos de fractura o de pasaje en lo tocante al olvido del ser: el momento griego que lo ha preparado, el momento «cristiano» que lo ha explicitado y el momento moderno que lo ha consumado[27]. Con ello comenzamos a responder la pregunta acerca de la raíz de esta flexión. Pero, como luego veremos, la pregunta *heideggeriana* encontrará plenamente su respuesta –también *heideggeriana*– cuando se pase a considerar la naturaleza misma del ser.

[26] «Das Wesen des Nihilismus (...) beruht in der Seinsvergessenheit» (M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, GA 9, 422).

[27] Heidegger presenta una visión global de la articulación del olvido del ser (cfr. *Nietzsche*, 363-410). Se trata de los grandes «cambios de frente» (*Wandel*) en la manera de pensar el ser, como enseguida se verá. Un intento de exposición de las raíces del nihilismo lo constituye la obra de G. BASTI – A. L. PERRONE, *Le radici forti del pensiero debole. Dalla metafisica, alla matematica, al calcolo*, Il Poligrafo, Padova 1996, espec. 23-25 y 117-119. En dicha obra la insistencia en el aspecto «lógico-formal» de la cuestión lleva a *depotenciar* la auténtica noción tomasiana de *esse* intensivo. Por eso debemos observar que este estudio se coloca en una perspectiva intencional diversa y distante del nuestro, que quiere permanecer estrictamente en el ámbito de la Metafísica.

2.2.1. *La declinación del ser en la filosofía clásica*

Siguiendo el discurso de Heidegger, Fabro señala las tres etapas iniciales del proceso de involución que ha prácticamente decidido la historia de occidente:

> Ante todo, el ser es presentado como forma-idea (εἶδος, ἰδέα) en Platón. Después, la ἰδέα deviene con Aristóteles la forma-estructura, y el compuesto (σύνολον) es el todo resultante de μορφή y ὕλη, es decir, lo ἔργον, que está en acto en razón de la ἐνέργεια[28].

El ser de Parménides es abandonado y «declinado» en los dos mundos de Platón. Aristóteles será posteriormente el encargado de transformar la *forma paradigmática* platónica en un principio interno de la estructura de lo real, realizando el pasaje «directo» a la noción de sustancia como síntesis. El compuesto será la totalidad resultante de materia y forma, como lo *operado*, lo hecho, lo fabricado, lo pro-ducido.

Pero lo importante aquí es el término del proceso: la ἐνέργεια. Según Heidegger, estábamos aún a tiempo para recuperar el momento originario[29], y, en realidad, *tanto Platón como Aristóteles se mantienen en el ámbito global de la interpretación del ser como acto de presencia* y del presentarse[30]. Es más, Heidegger insiste en

[28] «Anzitutto, l'essere vien presentato come forma-idea (εἶδος, ἰδέα) in Platone; poi l'ἰδέα diventa con Aristotele la forma-struttura, e il composto (σύνολον) è il tutto risultante di μορφή e ὕλη, cioè lo ἔργον, ch'è in atto nella guisa della ἐνέργεια» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 16). Fabro sigue muy de cerca M. HEIDEGGER, *Der Ursprung...*, 69.

[29] Para Heidegger, Aristóteles constituye una excepción por haber pensado el «acto», aunque no llegó al momento más originario: «Die einzige Ausnahme bildet Aristoteles, der die ἐνέργεια durchdenkt, ohne daß jemals dieses Denken künftig in seiner Ursprünglichkeit wesentlich werden könnte» (M. HEIDEGGER, *Überwindung...*, § VII, 75).

[30] No podemos dejar de observar que Heidegger se muestra benévolo también con Platón, del cual dice que «ist die Vollendung des Anfangs» de la filosofía (M.

que Aristóteles no confundió el acto con la simple objetividad: «Pero tampoco Aristóteles pensó la presencia de lo presente como la objetividad del objeto de la proposición, sino como la ἐνέργεια que ciertamente está separada por un abismo de la actualidad del acto puro de la escolástica medieval»[31]. A pesar de esto, sigue siendo verdad que el estagirita ha operado siempre sobre la síntesis y no sobre el «ser», como lo muestra la definición misma de metafísica que él propone como «cierta ciencia que estudia al ente en cuanto ente y lo que le sigue»[32].

La referencia fuertemente polémica a la manera de entender el acto en la escolástica medieval nos lleva al punto siguiente.

2.2.2. *Olvido del ser y creacionismo cristiano*

El centro de gravedad de la desviación debe verse en el pasaje de la ἐνέργεια aristotélica a la insignificante y vacía *actualitas* escolástica. Heidegger lo afirma categóricamente: «El viraje decisivo en el destino del ser como ἐνέργεια radica en el pasaje a la actualidad»[33]. El pasaje hacia la *actualitas* constituye el momento

---

HEIDEGGER, *Einführung...*, 191). Y reconoce, a renglón seguido, que la «idea» procede de la experiencia del ser como φύσις: «In der Tat kann nicht geleugnet werden, daß sich die Auslegung des Seins als ἰδέα aus der Grunderfahrung des Seins als φύσις ergibt».

[31] «Die Anwesenheit des Anwesenden aber hat auch Aristoteles nicht aus der Gegenständlichkeit des Satzgegenstandes gedacht, sondern als die ἐνέργεια, die allerdings vor der actualitas des actus purus der mittelalterlichen Scholastik durch einen Abgrund getrennt bleibt» (M. HEIDEGGER, *Der Spruch...*, 351).

[32] «... ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ'αὐτό» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ, 1, 1003 *a* 21; Jaeger 56).

[33] «Die entscheidende Wende in Geschick des Seins als ἐνέργεια liegt ins Übergang zur actualitas» (M. HEIDEGGER, *Der Spruch...*, 371). Se trata del «momento diferencial» de la pérdida del ser: el texto es clave para captar lo que Heidegger estima el momento de «quiebre» que sentencia definitivamente el destino de occidente.

diferencial del viraje hacia el nihilismo, y está «mediado» por la noción de creación.

A) *La creación interpretada según el modelo del artífice y el plexo de materia y forma*

Desde la perspectiva creacionista el acto aristotélico comienza a ser visto, estima Heidegger, como el producto de la eficiencia de una causa, para luego convertirse en la *actualitas*[34]. Así, la flexión se expresa a partir de la noción de creación interpretada según la analogía del artífice desde el modelo de la composición hylemórfica:

> La tendencia a tener la estructura de materia-forma como *la* interpretación para cada ente, recibe aún una particular propulsión por el hecho de que, como prespupuesto para el fundamento de una fe –exactamente, la bíblica–, el todo del ente es representado como creado, es decir, confeccionado. La filosofía de esta fe puede asegurar, ciertamente, que toda eficiencia creadora de Dios ha de representarse de manera distinta a la de la obra de un artesano[35].

El «zwar» da un fuerte matiz irónico a la referencia a la «filosofía de esta fe». Según Heidegger, el predominio de esta

[34] «Wenn das Sein sich zur actualitas (Wirklichkeit) gewandelt hat, ist das Seiende das Wirkliche, ist es bestimmt durch das Wirken im Sinne des versursachenden Machens. Von hier aus läßt sich die Wirklichkeit des menschlichen Tuns und des göttlichen Schaffens erklären» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 377). Inmediatamente antes había escrito que desde el principio esta noción de creación «der Wandel zum Sein als dem esse actu vorbereitet».

[35] «Die Neigung, das Stoff-Form-Gefüge für *die* Verfassung eines jeden Seienden zu halten, empfängt jedoch dadurch noch einen besonderen Antrieb, daß im voraus auf Grund eines Glaubens, nämlich des biblischen, das Ganze des Seienden als Geschaffenes, und d. h. hier Angefertiges, vorgestellt wird. Die Philosophie dieses Glaubens kann zwar versichern, daß alles schöpferische Wirken Gottes anders vorzustellen sei als das Tun eines Handwerkes» (M. HEIDEGGER, *Der Ursprung...*, 14). Heidegger atribuye a santo Tomás esta interpretación de la creación. Luego verificaremos la exactitud de este importante texto.

analogía puso a todo el pensamiento occidental –en primer lugar al medieval y en un segundo momento, como adelante se verá, al moderno– fuera del recto camino. La síntesis y la producción, la *efectuación*, la causalidad, obtienen definitivamente la palma[36].

B) *La «actualitas» del producto y el plexo escolástico de «essentia» y «existentia»*

En relación con este pasaje a la *actualitas* se sustenta la distinción medieval de esencia y existencia. Heidegger no acepta de ninguna manera –con razón– esta distinción. La presenta con un texto en que Suárez se esfuerza por exponer su manera de pensar: «El ser de existencia no es otra cosa que aquel ser por el cual formal e inmediatamente alguna entidad es constituida fuera de sus causas, *deja de ser nada y empieza a ser algo*: pero es por este tipo de ser por el que formal e inmediatamente se constituye la cosa en la actualidad de la esencia. Por lo tanto, es un verdadero ser de existencia»[37]. Heidegger ha elegido inteligentemente el texto y lo lee con exactitud:

> La exsistentia se refiere, en conformidad a la principal distinción en el ser, a una correspondiente esencialidad. (...) Exsistentia es la actualitas en el sentido de la res extra causas et nihilum sistentia, [en el sentido de] una efectividad que traslada algo al exterior de la causa y de la realización en la efectualidad, y así supera a la nada (es decir, la falta de realidad)[38].

[36] Cfr. C. FABRO, *Partecipazione...*, 31.

[37] «Esse existentiae nihil aliud est quam illud esse quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et *desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid*; sed huiusmodi est hoc esse quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae: ergo est verum esse existentiae» (F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Paris 1861, tomo 26, d. XXXI, s. IV, nr. 6 – cursiva nuestra).

[38] «Die exsistentia bezieht sich gemäß der tragenden Unterscheidung im Sein auf je eine Wesenheit. (...) Ex-sistentia ist actualitas im Sinne der res extra causas et nihilum sistentia, einer Wirkendheit, die etwas ins Außerhalb von Verursachung

El correcto análisis muestra que se ha aferrado con precisión envidiable el nudo de la cuestión, pues pone claramente el acento sobre el *transfert* de eficiencia: la existencia se piensa como el efecto de un trasladar que va desde la causa hacia la exterioridad. El binomio *desinit-incipit* atestigua que nos hallamos frente a una «comprensión funcional» de la distinción de *essentia* y *existentia*, de tal manera que la *potentia obiectiva* como *possibilitas* ha absorbido o, mejor, anulado la *potentia subiectiva* como capacidad real. El «existir» se piensa no como *actus quiescens* sino, desde la perspectiva del pasaje de la posibilidad a la realidad o actualidad, como «situación de realidad». Y así la esencia real(izada) es sustentada por el acto creador de Dios como causa eficiente[39]. No es de extrañar, entonces, que Suárez rechace la distinción de composición real entre «essentia» y «existentia», convirtiéndola en una simple distinción de razón, y termine afirmando como constitutivo último de la creatura la «relación trascendental» con el creador, disolviendo así la consistencia del ser creatural en la relación causal.

---

und Verwirklichung in die Gewirkheit versetzt und so das Nichts (d. h. das Fehlen von Wirklichem) überwindet» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 381).

[39] Es determinante, en sentir de Heidegger, el elemento de la causalidad: «Von diesem Kausalitätscharakter der Wirklichkeit aus erklärt sich nun auch die Auslegung der *existentia*. So lautet das andere Begriffswort, das mit actualitas (Wirklichkeit) in seiner Bedeutung meist gleichgesetzt und in der Begriffsprache der Metaphysik sogar weit häufiger gebraucht wird, vor allem in der Unterscheidung von essentia und existentia („Wesenheit" und „Dasein")» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 379). Por eso, según Fabro, «la tesi di Heidegger allora dell'oblio dell'essere, della perdita dell'essere e dell'oscuramento della verità dell'essere, fa capo alla deviazione scolastica dello *esse* nel plesso di *actualitas-existentia*... Si può convenire che Heidegger ha colto il segno e che la sua opera costituisce uno stimolo potente per il ritorno al fondamento e l'apertura alla verità» (C. FABRO, «L'interpretazione dell'atto...», 126).

2.2.3. *Formalismo escolástico y «formalismo» moderno*

Asumiendo una fórmula «lapidaria» de Fabro, podemos decir que la escolástica formalista «ha preparado y provocado con su *vaciedad* y *carencia especulativa* la venida del pensamiento moderno»[40].

El juicio es severo; pero no parece desacertado. Heidegger, de hecho, entiende que el pasaje es casi «rectilíneo» y que obedece a la permanencia del plexo de «materia y forma», es decir, al primado del modelo de la producción, lo cual ocurre, precisamente, en el pasaje de la edad media a la edad moderna, «cuya metafísica se basa en la estructura de materia-forma acuñada en el medioevo, hasta tal punto que incluso en las palabras trae a la memoria la sepultada esencia de εἶδος y ὕλη. Así, la interpretación de la cosa en términos de materia y forma, quede ya en una perspectiva medieval o devenga trascendental-kantiana, se ha transformado en corriente y evidente. Mas por eso, no menos que las otras pretendidas interpretaciones de la coseidad de la cosa, es ella una agresión al ser-cosa de la cosa»[41]. La permanencia del primado de la síntesis, acusada por el plexo de materia y forma, depone a favor de la identidad de estructura del movimiento del pensamiento entre lo que podemos llamar formalismo medieval y formalismo moderno.

Nosotros estamos de acuerdo con la visión de Heidegger en este punto y pensamos que el pasaje del formalismo y racionalismo

[40] «... ha preparato e provocato con la sua *vuotaggine* e *carenza speculativa* l'avvento del pensiero moderno» (C. FABRO, *Tomismo...*, 18 – cursiva nuestra).

[41] «Deren Metaphysik beruht mir auf dem mittelalterlich geprägten Form-Stoff-Gefüge, das selbst nur noch in den Wörtern an das verschüttete Wesen von εἶδος und ὕλη erinnert. So ist die Auslegung des Dinges nach Stoff und Form, sie bleibe mittelalterlich oder sie werde kantisch-transzendental, geläufig und selbstverständlich geworden. Aber deshalb ist sie nicht weniger als die anderen genannten Auslegungen der Dingheit des Dinges ein Überfall auf das Dingsein des Dinges» (M. HEIDEGGER, *Der Ursprung...*, 15).

escolástico *antitomasiano* al formalismo moderno es *continuo*, gracias a que ambos tipos de pensamiento comparten la perspectiva esencialista en la consideración del ente[42]. Los dos ven al ente como «esencia real», es decir, como una «esencia» o «realidad» que se encuentra en dos estados diferentes, a saber, uno potencial y uno actual –como el agua, permaneciendo la misma, puede encontrarse en estado sólido, líquido o gaseoso[43].

No es mucho más lo que queda por decir acerca de la dinámica del pasaje. Podríamos citar varios textos más; pero creemos que lo sustancial está: con esto no queda dicho que nuestra presentación llegue a suplir la frescura de la lectura directa del texto ni a reflejar su fuerza. De todas maneras, lo que tiene que quedar en claro después de lo hasta aquí expuesto es que, según la manera de sentir de Heidegger, el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) ha sellado la historia del pensamiento occidental, de modo que el común denominador de éste es que *el ser no ha sido aún pensado en Metafísica.*

El valor de este juicio, agudo y tal vez demasiado audaz, podrá ser determinado con justicia en un momento posterior. Pero es importante tener en cuenta que la observación de Heidegger comporta una condenación de todo esencialismo como origen del nihilismo, ya que

[42] «Il passaggio dall'esistenza dell'ontologia razionalistica, nel totale oblio dell'*esse*, all'esistenza nel senso della dialettica, è il passaggio o mutamento di prospettiva nella fondazione della possibilità stessa, cioè il passaggio dalla possibilità dell'intelletto astratto alla possibilità sintetica intesa come *trascendentalità*» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 33-34).

[43] Ésta es también una convicción de Fabro: «... *il passaggio dal formalismo medievale antitomistico al razionalismo moderno è continuo*, grazie alla comune prospettiva essenzialistica dell'ente nei due stati di possibilità (*essentia*) e realtà (*existentia*)» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 29 – cursiva nuestra). Ya antes lo afirmaba claramente: «La situazione è chiara: nella tradizione filosofica occidentale *existentia* significa *actualitas*, ch'è l'effettualità (*Wirklichkeit*), a differenza della semplice possibilità intesa come idea e idealità: "existentia" sta quindi ad indicare la realizzazione di ciò ch'è qualcosa apparendo nella propria idea» (17).

con el olvido del ser la especulación ha quedado relegada al plano formal, a un pensar esencias y conectar conceptos, dejando siempre al ser en el margen. Desde estas premisas es lógico que la verdad decaiga en representación y que, una vez perdida la dimensión de la trascendencia divina, haya que recurrir a otro fundamento para explicar la objetividad-objetivabilidad. Una vez diluída la ἐνέργεια con el pasaje a la *actualitas*, e interpretada ésta como opuesta a la *possibilitas* en la dinámica causal de la producción, se sigue inmediatamente la ecuación *possibilitas* = *essentia* y *actualitas* = *existentia*. Así la «realidad» es pensada de manera sintética, sea que la síntesis se proyecte desde la causalidad de Dios, sea que se proyecte desde la subjetividad trascendental fundante.

Exactamente en las antípodas de esta concepción se encuentra el pensamiento de santo Tomás, que escapa como nadie a la acusación de Heidegger.

3. La parte constructiva del pensamiento heideggeriano

Pero antes de pasar a presentar la postura del Angélico, es necesario hacer justicia a Heidegger mostrando el aspecto constructivo de su propuesta. En este punto intentaremos examinar más detenidamente la noción heideggeriana de «ser».

Téngase en cuenta ante todo que Heidegger no elabora un *sistema*. Hacerlo equivaldría a traicionar el propio planteo desde la base. Pero nuestro autor es un metafísico y no se queda sin decir nada sobre el ser. Al contrario, aunque no de manera sistemática, ha intentado ofrecernos una caracterización del mismo.

Incorporar en nuestro estudio *todo* lo que Heidegger dice sobre el ser, daría al presente trabajo dimensiones descomunales y, quizás, nos haría perder el objetivo de base que es el de la confrontación con el pensamiento de santo Tomás. Por eso nos ha parecido más adecuado seleccionar algunos textos en los que Fabro pone más atención, dando por descontado que no se tratará de la exposición exhaustiva de la totalidad del pensamiento del metafísico alemán.

3.1. *El ser es iluminación y presencia*

La concepción del ser como presencia de lo presente es, como se sabe, recurrente y fundamental en Heidegger. Veamos un texto clave que sigue Fabro:

> El ser, entonces. ¿Qué es el ser? Él es Él mismo. El pensamiento del futuro tendrá que aprender a experimentarlo y a decirlo. El «ser», no es Dios ni un fundamento del mundo. El ser esta más lejos, pues, que todo ente y, sin embargo, más cercano al hombre que cualquier ente, sea éste una roca, un animal, una obra de arte, una máquina, sea un ángel o Dios. El ser es lo más cercano. Y, no obstante, esta cercanía le es al hombre lo más lejano. El hombre se refiere ya ante todo, siempre y sólo al ente. Cuando el pensamiento representa al ente como ente, ciertamente, se dirige al ser. Mas en verdad él piensa siempre sólo el ente en cuanto tal y nunca precisamente el ser en cuanto tal. La «pregunta por el ser» sigue siendo siempre la pregunta por el ente. (...) [La filosofía] piensa a partir del ente, en dirección del ente, pasando a través de una mirada sobre el ser. En efecto, en la luz del ser se realiza cada salida del ente y cada retorno a él. Pero la metafísica tampoco conoce la iluminación del ser como la vista de lo presente en la «evidencia» (ἰδέα) (...). Esto significa que la verdad del ser como iluminación permanece oculta a la metafísica. Mas no por eso este ocultamiento es una carencia de la metafísica, sino el tesoro de su propia riqueza, que le es [a la vez] sustraído y expuesto. Pero la iluminación misma es el ser[44].

[44] «Doch das Sein – was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das „Sein" –das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende und ist gleichwohl dem Menschen naher als jedes Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das Sein ist das Nächste. Doch die Nahe bleibt dem Menschen am weitesten. Der Mensch hält sich zunächst immer schon und nur an das Seiende. Wenn aber das Denken das Seiende als das Seiende vorstellt, bezieht es sich zwar auf das Sein. Doch es denkt in Wahrheit stets nur das Seiende als solches und gerade nicht und nie das Sein als solches. Die „Seinsfrage"

Valía la pena citar el texto prácticamente en toda su extensión, porque se condensan en estos renglones algunas de las líneas fundamentales del pensamiento de Heidegger acerca del ser. El ser es él mismo y toca al pensamiento develarlo, en el sentido de expresarlo, o sea, decirlo. No se trata de Dios. El ser no es Dios, para Heidegger. No es tampoco el fundamento del mundo, en el sentido de una «causa» que estuviera «fuera» de él. El ser es, además, todo existente, y es más cercano al hombre que a cualquier otro existente. El ser es el vecinísimo y a la vez el más distante. El hombre siempre mira al existente; pero cuando lo hace, en realidad, el pensamiento siempre se dirige al ser. Sin embargo, la pregunta por el ser permanece siempre la pregunta por el ente, porque es en el ente que se nos da el ser. La presencia del ser se da en una forma de «despejar»: es como un claro (*Lichtung*) en la selva, como un espacio libre en el bosque. En esta iluminación despejada, en este claro del ser está la «huida» del ente y el retorno al ente: es más, la iluminación misma es el ser (*die Lichtung selber ist das Sein*). Pero la verdad del ser como tal, como «claro», queda escondida a la metafísica. El ser es presente porque es la presencia misma del ente, se da siempre a través de él. Subjetivamente es la advertencia primordial de la presencialidad de todo presente al cognoscente humano; objetivamente es el recogerse en el acto de la iluminación

---

bleibt immer die Frage nach dem Seienden. (...) Sie [die Philosophie] denkt vom Seienden aus auf dieses zu, im Durchgang durch einen Hinblick auf das Sein. Denn im Lichte des Seins steht schon jeder Ausgang vom Seienden und jede Rückkehr zu ihm. Aber die Metaphysik kennt die Lichtung des Seins entweder nur als den Herblick des Anwesenden im „Aussehen" (ἰδέα) (...). Das sagt: die Wahrheit des Seins als die Lichtung selber bleibt der Metaphysik verborgen. Diese Verborgenheit ist jedoch nicht ein Mangel der Metaphysik, sondern der ihr selbst vorenthaltene und doch vorgehaltene Schatz ihres eigenen Reichtums. Die Lichtung selber aber ist das Sein» (M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, GA 9, 331). «Lichtung» quiere decir «claro» en el sentido de un claro en el bosque, un claro de luna, etcétera; en el contexto, entendemos que debe traducirse por *iluminación*, como hace Fabro.

de la verdad del ser. Más exactamente: el ser está más acá de toda aparibilidad de objeto a sujeto porque es el acto mismo del aparecer o bien la verdad del ente. Entonces el ser aparece, está presente por doquier, es el aparecer, es la presencia, es la iluminación del ente en la presencia; pero no es Dios[45].

3.2. *El ser coincide con la nada*

El texto que acabamos de citar también muestra indirectamente que entre el *Sein* y el *Seiende* hay una diferencia. Se trata de la diferencia ontológica (*die ontologische Differenz*). El olvido de la diferencia entre *Sein* y *Seiende* es solidario del olvido del ser[46]. Mas, ¿cuál es la diferencia ontológica? ¿Qué hay entre el *Sein* y el *Seiende*? La diferencia ontológica es la nada: «La nada es la nada del ente y, así, el ser experimentado a partir del ente [que está] aquí. *La diferencia ontológica es la nada entre el ente y el ser*»[47]. La respuesta de Heidegger es muy aguda y va todavía más allá de lo

[45] Cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 22-23. Para Heidegger, a Dios no se lo puede pensar desde el ser, sino que se lo debe pensar desde la esencia de la divinidad (*Gottheit*). Para santo Tomás, como se ha visto y se explicará más adelante, es precisamente desde el ser (*ipsum esse*) que es posible «pensar» a Dios. De ahí la «definición metafísica» del absoluto como *ipsum esse subsistens* y la justificación del término «Dios» como «nombre de naturaleza», en cuanto que, en razón de su presencia íntima a las cosas –*per essentiam, per potentiam, per præsentiam in quantum dat eis ipsum esse*–, indica la trascendencia, la presencialidad y el gobierno omniabarcante del *ipsum esse subsistens* sobre todo lo finito (cfr. S. TOMÁS, *S. Th.*, I[a], q. 13, a. 8). El discurso de Heidegger sobre Dios no puede superar la simple fenomenología del hecho religioso, mientras que el de santo Tomás es finamente ontológico y metafísico.

[46] «Das Wesen des Anwesens und mit ihm der Unterschied des Anwesens zum Anwesenden bleibt vergessen. *Die Seinsvergessenheit ist die Vergessenheit des Unterschiedes des Seins zum Seienden*» (M. HEIDEGGER, *Der Spruch...*, 364).

[47] «Das Nichts ist das Nichts des Seienden und so das vom Seienden her erfahrene Sein. *Die ontologische Differenz ist das Nichts zwischen Seienden und Sein*» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen des Grundes*, GA 9, 123 – cursiva nuestra).

dicho. Se enlaza con un texto hegeliano al que ya nos hemos referido:

> La nada no queda como lo indeterminado de frente al ente, sino que se revela como *perteneciente* al ser del ente. «El puro ser y la pura nada son, entonces, lo mismo». Esta frase de Hegel está en lo cierto. El ser y la nada se *pertenecen* recíprocamente; pero no porque los dos –visto desde el concepto hegeliano del pensamiento– coincidan en su indeterminación e inmediatez, sino porque *el ser mismo es esencialmente finito* y sólo se revela en la trascendencia del ser-ahí puesto fuera de la nada[48].

Heidegger afirma claramente una copertenencia de ser y nada. Ciertamente, no interpreta esta copertenencia (*Zugehörigkeit*) de la misma manera que Hegel. Heidegger la activa solamente en el nivel de la horizontalidad y en la instancia del ser como presencia, y, por tanto, sólo como «mala infinitud» (*schlechte Unendlichkeit*) y como afirmación de la finitud del ser mismo. Para Heidegger la nada expresa la finitud misma del ser y por eso aparece siempre que aparece el ser. El idealismo para Hegel se expresaba perfectamente en la fórmula que indicaba lo finito como lo ideal; el «existencialismo» de Heidegger encuentra su perfecta formulación en la afirmación de la finitud intrínseca del ser mismo: *das Sein selbst im Wesen endlich ist.* Lo que «nientifica» –¡no «anula»!– en el ser es la nada: «Lo nientificante en el ser es la esencia de aquello que yo llamo "nada". Precisamente por eso, porque piensa el ser, el

[48] «Das Nichts bleibt nicht das unbestimmte Gegenüber für das Seiende, sondern es enthüllt sich als *zugehörig* zum Sein das Seienden. „Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe". Dieser Satz Hegels besteht zu Recht. Sein und Nichts *gehören* zusammen, aber nicht weil sie beide –vom hegelschen Begriff des Denkens aus gesehen– in ihrer Unbestimmtheit und Unmittelbarkeit übereinkommen, sondern weil *das Sein selbst im Wesen endlich ist* und sich nur in der Transzendenz des in das Nichts hinausgehaltenen Daseins offenbart» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, GA 9, 120 – cursiva nuestra).

pensamiento piensa la nada»[49]. El ser mismo es, en su esencia, finito. Acto de presencia finito en el actuarse horizontal del evento. Es de esa manera, en el actuarse de la trascendencia horizontal del evento que el ser llega a apropiarse de su propia esencia: *Er-eignis*.

Todo esto explica la cerrazón radical del pensamiento heideggeriano para la proyección de todo auténtico pasaje a la trascendencia positiva en sentido teológico[50].

3.3. *El ser es el trascendente-inmanente*

La terminología usada en este título no es de Heidegger, mas creemos que expresa con claridad su manera de sentir y su manera de interpretar la auténtica esencia de la metafísica. Porque para Heidegger el ser no se identifica con el ente, no es un ente singular entre otros entes, no es ni siquiera el ente más perfecto; y, sin embargo, no existe más allá de los entes, sino que es la corriente interna que los pone en la luz de la presencia y permanece como aquello que no cambia en medio de las cosas pasajeras. Esta diferencia (*Differenz*) entre el *Sein* y el *Seiende* aparece como trascendencia (*Transzendenz*), es decir, como algo de carácter «meta-

[49] «Das Nichtende im Sein ist das Wesen dessen, was ich das Nichts nenne. Darum, weil es das Sein denkt, denkt das Denken das Nichts» (M. HEIDEGGER, *Brief über...*, 360). Un poco antes se lee: «Das Sein nichtet –als das Sein».

[50] Debe notarse que a esta oclusión a Dios en Heidegger se opone, aún procediendo del mismo tronco especulativo, Edith Stein, en cuya opinión el método fenomenológico queda abierto para la posición del absoluto. Para ella la pregunta radical de la metafísica –¿por qué el ser y no la nada?– se convierte en la pregunta «per il fondamento eterno dell'essere finito» (E. STEIN, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, ed. A. Ales Bello, Roma 1993, 226). La editora en su introducción muestra ser del mismo parecer (cfr. «Introduzione», 50). De todas maneras, no queda claro hasta qué punto se trata más de un *pius desiderius* nacido de la interferencia de la creencia personal que de un llevar a fondo las exigencias del método resolutivo.

físico» (*meta-physische*). Pero de tal manera que la distinción (*Unterscheidung*) no es de ningún modo separación (*Trennung*)[51]. Y es ésta, como se puede ver, la única manera que tiene Heidegger de afirmar una «meta»-física, o sea, como diferencia que excluye la separación y, por consiguiente, se ubica en el plano de la mutua relación[52]. La realidad no se desdobla en dos planos, como quería Platón, y el ser se realiza de manera horizontal como fundamento no causal del presentarse de lo presente. No ya, pues, una metafísica como «más allá del mundo físico» (μετὰ τὰ φυσικά), sino una metafísica que ha llegado a la propia y más auténtica esencia a través de la superación de formas históricas insuficientes.

El mismo Heidegger se encarga de clarificar su concepto de «trascendencia», como relación (*Beziehung*) que se halla entre el ente y el ser:

> Primeramente es la trascendencia la relación que se eleva desde el ente al ser, entre los dos. Pero al mismo tiempo, la trascendencia es una relación que lleva del ente mutable al *ente quiescente*. En conclusión, la trascendencia se lo llama, conforme al uso del título «excelencia», a aquel *más alto ente mismo*, que también es denominado «el ser», de lo cual resulta una singular mezcla con el primer significado citado[53].

[51] M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, 395.

[52] «Zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie weßt ohne das Seiende, daß niemals ein Seiende ist ohne das Sein» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, 41).

[53] «Die Transzendenz ist einmal die vom Seienden aus auf das Sein hinübergehende Beziehung zwischen beiden. Transzendenz ist aber zugleich die vom veränderlichen Seienden zu einem *ruhenden Seienden* führende Beziehung. Transzendenz hießt schließlich, entsprechend dem Gebrauch des Titels „Excellenz", jenes *höchste Seiende selbst*, das dann auch „das Sein" gennant wird, woraus sich eine seltsame Vermischung mit der zuerst angeführten Bedeutung ergibt» (M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, 397).

Fabro considera que este texto es de capital importancia para plantear y calibrar en la confrontación con Heidegger el principio tomasiano de la «emergencia del acto». Dicho principio parecería aquí en cierto modo admitirse, pero nosotros opinamos que el pensamiento de Heidegger va en otra dirección y termina resolviendo la trascendencia en el simple acaecer del evento, como hemos dicho. En efecto, para Heidegger el ser pertenece a la esencia misma del hombre y *necesita de esta pertenencia* para ser él mismo: «Pero el ser mismo nos pertence, pues sólo por nosotres puede él, como ser, *esentar*, esto es, estar-presente»[54]. Consecuentemente, es imposible sostener una *emergencia* del ser como acto en sentido propio, ya que el ser es la simple presencia y el hombre (*Dasein*) no es más que el estar en escucha de esta presencia que lo llama[55]. Por eso observa justamente Fabro que «no se ve, entonces, cómo, con la proclamación del horizonte finito del ser del ente, Heidegger pueda superar el límite de la Estética trascendental de Kant y abrir un

[54] «Das Sein selbst aber gehört zu uns; denn nur bei uns kann er als Sein wesen, d. h. an-wesen» (M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, GA 11, 41). Tratamos de traducir de la manera más fiel posible el juego de palabras que hace aquí Heidegger.

[55] «Anwesen („Sein") ist als Anwesen je und je Anwesen zum Menschenwesen, insofern Anwesen Geheiß ist, das jeweils das Menschenwesen ruft. Das Menschenswesen ist als solches hörend, weil es ins rufende Geheiß, ins An-wesen gehört» (M. HEIDEGGER, *Zur Seinsfrage*, 408).

La imposibilidad de la emergencia del *esse* se hace más notoria si se tiene en cuenta que para Heidegger el ser es la historia misma del ser, y que, por consiguiente, el olvido del ser pertenece a la esencia del ser: «Allein, die Vergessenheit des Unterschiedes ist keineswegs die Folge einer Vergeßlichkeit des Denkens. Die Vergessenheit des Seins gehört in das durch sie selbst verhüllte Wesen des Seins» (M. HEIDEGGER, *Der Spruch...*, 364). La identidad se afirma en el *Nietzsche*: «Die Geschichte des Seins, die einzig das Sein selbst ist» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 444). Poco más adelante, insiste nuevamente: «Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seienden und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses» (447).

pasaje para la metafísica»[56]. Ciertamente, no queda lugar para una «reposición depurada» (*Verwindung*) de la metafísica, para un retorno a la esencia de la metafísica, a no ser en la perspectiva de la ontología fundamental que concluye en la mera trascendencia óntico-«ontológica» y cierra toda posibilidad de pasaje a la auténtica trascendencia: no ya, como se verá enseguida con más claridad, a la *pensabilidad* de «Dios», sino, mucho antes que ello, a la *pensabilidad* del ser en su más auténtica «esencia».

En Heidegger, por consiguiente, no hay otra trascendencia que la inmanencia horizontal de la co-pertenencia de *Sein* y *Dasein*, de tal manera que el ser es el actuarse de la presencia, el acaecer puro, el ocurrir del evento[57].

4. LA ASUNCIÓN-SUPERACIÓN DE LA INSTANCIA HEIDEGGERIANA EN EL TOMISMO ESENCIAL

Estamos ahora en condiciones de iniciar la confrontación directa de Heidegger y santo Tomás. Los dos afirman que el ser es acto, por supuesto. Heidegger no es menos explícito que santo Tomás en esto: «Das Sein des Seienden ist die ἐνέργεια»[58]. Sin embargo, el metafísico alemán no llega a llevar a fondo la exigencia del

[56] «Non si vede allora come, con la proclamazione dell'orizzonte finito dell'essere dell'ente, Heidegger possa superare il limite dell'Estetica trascendentale di Kant ed aprire un varco per la metafisica» (C. FABRO, «Il nuovo problema...», 509).

[57] Es la interpretación de Fabro: «... el acaecer puro como ser puro, el eventuarse del evento, en la mismidad del darse del ser del ente al hombre y del aprehender el ser por parte del hombre, donde la única distinción es la del ente y el ser (*Seiende-Sein*) – [*l'accadere puro come essere puro, l'eventarsi dell'evento, nella medesimezza del darsi dell'essere dell'ente all'uomo e dell'apprendere dell'essere da parte dell'uomo, dove l'unica distinzione è quella dell'essente e dell'essere* (Seiende-Sein)]» (C. FABRO, «Il nuovo problema...», 478-479).

[58] M. HEIDEGGER, *Der Spruch...*, 371.

principio del acto, y termina disolviendo el ser en la horizontalidad de la simple presencia: «La clave del ser está en ser el ser *del* ente»[59]. Si el ser se disuelve en su «relatividad» interna al ente, entonces el ser no emerge y necesita de la nada como fundamento. Precisamente por esto, se puede decir que la distinción de composición real de *essentia* y *esse* es no sólo la clave de la originalidad especulativa del tomismo y su tesis capital sino, más aún, que es la única respuesta radical para la problemática heideggeriana de la diferencia ontológica[60], porque permite afirmar la diferencia pero sin agotar el ser en la relación misma. Vayamos de a poco.

4.1. *La historia del pensamiento humano según santo Tomás*

Sería un despropósito, en un tomismo especulativo, hablar de «historia del ser». La historia es una determinación de un *ens* ya constituido y presupone el ser. El *esse* no tiene historia. Si bien origen último de todo dinamismo, es un principio interno al ente, fijo e inmóvil[61]. Mas sí se puede hablar de una historia de la «comprensión» del ser. Para Heidegger, luego del descubrimiento de Parménides, la historia del ser ha sido la historia del olvido del ser. Para santo Tomás, en cambio, la historia del pensamiento humano avanza hacia la verdad del ser, con una creciente conciencia de su estructura y origen. Son tres las etapas de este progreso[62]:

1) Los antiguos ingresaron poco a poco en el conocimiento de la verdad. Los primeros «quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia», y los que admitían el

[59] «Aber die Sache des Seins ist es, das Sein *des* Seienden zu Sein» (M. HEIDEGGER, *Der Spruch...*, 364).
[60] C. FABRO, « Il nuovo problema...», 509.
[61] «Est aliquid *fixum et quietum* in ente» (S. TOMAS, *C. Gent.*, lib. 1, cap. 20).
[62] Sigo S. TOMÁS, *S. Th.* I^a, q. 44, a. 1.

movimiento no llegaron a ver más allá del cambio accidental. La sustancia de los cuerpos no tenía origen alguno.

2) Sigue a continuación el descubrimiento de la forma sustancial, en aquellos que «perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundum formas essentiales». Se trata de Aristóteles y Platón, los cuales admitieron «causas universaliores». Sin embargo, santo Tomás, no con menos fuerza que Heidegger, considera que esta postura no satisface del todo. En efecto, ellos no llegaron a elevarse más allá del *ens* particular. Y el obstáculo más grande era el de la materia prima, ingenerada e incorruptible de suyo, principio de indeterminación e ininteligibilidad.

3) La tercera época filosófica en la fundación del ser es la protagonizada por aquellos que «erexerunt se ad considerandum ens inquantum est ens», y llegaron a afirmar que incluso la materia prima era creada por la causa universal de todos los entes.

En esta breve exposición del progreso del pensamiento humano se puede ver cómo santo Tomás lee la historia de la filosofía con una perspectiva análoga al método con que piensa, es decir, el método resolutivo que va de acto en acto: de los actos más superficiales a los actos más profundos, del accidente a la sustancia, de la forma al *esse* participado y del *ens-esse* al *ipsum esse subsistens*. Lejos de ubicarse en la línea del «olvido del ser», santo Tomás se encuentra precisamente en el momento de su descubrimiento, es decir, en la cumbre del progresivo acercamiento.

4.2. *Insuficiencia de la posición de Heidegger según Fabro*

Para Fabro la postura de Heidegger se muestra insuficiente porque simplifica superficialmente la historia de la filosofía, además, porque malinterpreta gravemente la noción de creación y, sobre todo, porque no refleja adecuadamente el carácter emergente del ser como fundamento.

4.2.1. *Una lectura simplista de la historia de la filosofía occidental*

Si es verdad que Fabro acepta la instancia de Heidegger, no menos cierto es que él critica duramente su estilo generalizador, que no tiene en cuenta los distintos matices de las posturas: «no aceptamos, sin más, la "nivelación" simplista que hizo del desarrollo de toda la filosofía occidental»[63]. La afirmación es importante porque data del tiempo de *Partecipazione e causalità* e indica, entonces, que Fabro era consciente prácticamente desde el inicio de la ambigüedad de la denuncia heideggeriana[64]. Porque es verdad que hay un olvido del ser en el pensamiento occidental; pero no en el sentido en que lo afirma Heidegger, que termina atribuyendo toda la responsabilidad a quienes han querido indagar la «estructura» del ser –comenzando desde la división platónica de los dos mundos–, sino por haber hecho la *resolutio* del ente *en cuanto ente* en la esencia. «Olvido del ser» es, pues, otro término para designar la flexión formalista o esencialista[65]. El olvido del

[63] «Non accettiamo senz'altro la "pianificazione" semplicistica ch'egli ha fatto allo sviluppo di tutta la filosofia occidentale» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 42).

[64] La convicción de Fabro es constante: «In questa *risoluzione piuttosto sommaria* della filosofia occidentale Heidegger non fa nessuna distinzione» (C. FABRO, *Tomismo...*, 224). Cursiva nuestra. El mismo Fabro hace en un capítulo de esta obra una solidísima defensa de Aristóteles, abierta con una afirmación que nos parece *determinante* para una valoración *sustancialmente positiva* del Estagirita: «Aristotele introducendo il binomio di atto e potenza ha aperto la via alla concezione dello *esse* come *actus essendi*» (86). Poco después Fabro discute fundadamente las artificialidades etimológicas de Heidegger (cfr. 89-93). En una obra posterior dirá que el procedimiento es «artificioso» (C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, 98).

[65] Fabro considera un mérito de Heidegger el haber denunciado el olvido del ser que «inficia tutto il pensiero occidentale» y habla de «piega essenzialistica in quanto l'ente è stato di volta in volta nelle varie filosofie interpretato a partire dall'essenza lasciando nell'oscurità e appunto nell'oblio crescente l'essere stesso» (C. FABRO, *Riflessioni...*, 96).

ser depende, explica Fabro, «de haber explicitado el ἦ del ὄν ἦ ὄν en la esencia y de haber reducido el acto a la *forma*: observación que mira no solamente a la filosofía griega y medieval, sino también a la moderna, como por otra parte Heidegger mismo admite»[66].

El Angélico no ha caído en este error. Nunca ha hablado de una distinción entre la esencia y la existencia, como lo ha hecho el formalismo antitomasiano. Nunca ha pensado al *ens* desde la esencia, fundándolo en la posibilidad, sino que lo ha pensado reduciéndolo a su acto, que es el *esse*. Para él el *esse* es *actum omnium actuum etiam ipsarum formarum* y es *perfectissimum omnium... quia comparatur ad omnia ut actus* y, en consecuencia, no puede caer bajo la acusación de Heidegger:

> La posición de santo Tomás no es tocada y no puede estar implicada en el destino indicado por Heidegger: ella más bien ha sido la primera –y hasta ahora la única– que puso el *esse* como acto emergente y por consiguiente como fundamento[67].

4.2.2. *Una comprensión defectuosa de la noción de creación*

Como hemos visto, Heidegger atribuye a la noción de creación un papel importante en el olvido del ser y la interpreta según el modelo de la producción material. En este contexto, comete el imperdonable error de atribuir a santo Tomás esta manera de pensar y Fabro fustiga fuertemente la peregrina atribución diciendo

[66] «[Dépend] d'avoir explicité le ἦ du ὄν ἦ ὄν dans l'essence, et d'avoir réduit l'acte à la *forme*: remarque qui vise, non seulement la philosophie grecque et médiévale, mais aussi la moderne, comme d'ailleurs l'admet Heidegger lui-même» (C. FABRO, *Tomismo...*, 296).

[67] «La posizione di san Tommaso non è toccata e non può essere coinvolta, nel destino indicato da Heidegger: essa anzi è stata la prima, e finora l'unica, a porre l'*esse* come atto emergente e quindi come fondamento» (C. FABRO, *Tomismo...*, 86).

que «yerra totalmente el blanco»[68]. Esto es, sin dudas, así, ya que fue precisamente el Angélico quien eliminó la materia del «concepto» de finito en cuanto tal. En efecto, contra toda la corriente de la época, que invocaba, inclusive, la autoridad de san Agustín, santo Tomás fue el más decidido y agudo defensor de la espiritualidad absoluta de las sustancias incorpóreas e incluso del alma humana. Analicemos un texto, tomado entre tantos, particularmente claro y sintético. La argumentación tiene dos niveles[69].

El primer nivel está basado en el análisis de la constitución de la materia. El Angélico expone primeramente la doctrina de Avicebrón que trataba de fundamentar su postura en base al principio del paralelismo directo entre el orden lógico y el orden ontológico. Según este principio, debían ser compuestas las cosas que el entendimiento piensa compuestamente. La conclusión del planteo avicebroniano era la tesis de una materia universal común, que se diferenciaba según el tipo de forma que la actuase, porque el hombre todo lo piensa en términos de «género» y «diferencia»: ésta responde a la forma y aquél a la materia. Santo Tomás responde de manera magistral:

> *A simple vista* se nota que es imposible que sea una la materia de las cosas espirituales y de las corporales. Porque no es posible que la forma espiritual y la corporal se reciban en una misma parte de materia: de ser así, la misma y numéricamente una cosa sería corporal y espiritual. Queda, entonces, que una debe ser la parte de materia que recibe la forma corporal y otra la que recibe la forma espiritual. Mas que la materia se divida en partes no ocurre a no ser que se la piense bajo la cantidad (...). Así, por lo tanto, se sigue que

[68] «Sbaglia completamente il segno» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 28). En una obra posterior llega a decir que este juicio de Heidegger es muy torpe: «molto rozzo» (C. FABRO, *Riflessioni...*, 96).
[69] Sigo S. TOMÁS, *S. Th.*, I^{a}, q. 50, a. 2.

> la materia de las cosas espirituales estaría sujeta a la cantidad, lo que es *imposible*. Por lo tanto, es *imposible* que sea una la materia de las cosas espirituales y de las corporales[70].

Notar la fuerza de las palabras. «A primera vista» ya se evidencia, dice el Doctor Común, que es *imposible* poner una materia común. El «imposible» está repetido, además, dos veces –sin tener en cuenta el «no es posible»–. El texto es de tal claridad que nos exime de mayores comentarios.

El segundo nivel de la argumentación mira al modo de recibir las formas por parte de la inteligencia. Una vez eliminada la posibilidad de la tesis sostenida por el opositor –la tesis de la materia común–, que era de algún modo la condición de posibilidad para la tesis del hylemorfismo universal, hacía falta todavía excluir más radicalmente la posibilidad de dicho hylemorfismo sin dar lugar a que venga sostenido desde otros presupuestos. Eso explica el *adhuc ulterius* con que inicia la segunda parte de la argumentación:

> Pero todavía es más imposible que una sustancia intelectual tenga cualquier tipo de materia. Porque la operación de cualquier cosa es según el modo de la sustancia de la misma. Mas entender es una operación absolutamente inmaterial. Esto se evidencia a partir de su objeto –del cual todo acto recibe especie y razón–, pues algo se entiende en cuanto que se abstrae de la materia, ya que las formas en la materia son formas individuales, que el entendimiento no

[70] «*Primo aspectu* apparet esse *impossibile* unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiae: quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis. Unde relinquitur quod alia pars materiae sit quae recipit formam corporalem, et alia quae recipit formam spiritualem. Materia autem dividi in partes non contingit nisi secundum quod intelligitur sub quantitate (...). Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit subiecta quantitati: quod est *impossibile*. *Impossibile* est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium».

> aprehende como tales. De donde se sigue que toda sustancia intelectual es absolutamente inmaterial[71].

Es decir, más allá de la exclusión de una materia común, santo Tomás explica que las sustancias separadas no pueden tener ningún tipo de materia, basándose en la manera opuesta de «recibir» la forma que tienen la materia y el entendimiento: se oponen diametralmente, hasta tal punto que, en la medida en que algo es *intelectual* excluye la materialidad.

Sigue en el artículo una reflexión acerca del principio del paralelismo rígido que llevó a Avicebrón a caer en el error. Pero lo interesante es que en las respuestas a las objeciones tercera y cuarta, santo Tomás considera, exactamente en este contexto, la problemática de la *ontologische Differenz* subrayando que en las sustancias separadas hay, ciertamente, una composición que comparten con las cosas materiales, «en las cuales tiene lugar una doble composición» (*in quibus invenitur duplex compositio*):

> Una primera, de forma y materia, a partir de las cuales se constituye una naturaleza. Mas una naturaleza así compuesta no es su ser, sino que el ser es su acto. Por eso la naturaleza misma se compara a su ser como una potencia a su acto. Por lo tanto, sustraída la materia, y puesto que la forma misma subsista no en la materia, todavía permanece la comparación de la forma al ser como la potencia al acto. Y es ésta composición la que debe pensarse en los ángeles[72].

[71] «Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiae eius. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis. Quod ex eius obiecto apparet, a quo actus quilibet recipit speciem et rationem: sic enim unumquodque intelligitur, inquantum a materia abstrahitur; quia formae in materia sunt individuales formae, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod omnis substantia intellectualis est omnino immaterialis».

[72] «Prima quidem formae et materiae, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus eius. Unde ipsa natura

Aquél «todavía permanece la comparación de la forma al *esse* como la de una potencia a su acto [correspondiente]» es un aserto absolutamente incomprensible en un aristotelismo riguroso y permite entrever la originalidad teorética del tomismo. Sigue en el texto una referencia a Boecio –dialéctica del *esse et quod est*– y, en el *ad* 4^{um} la afirmación de que «toda creatura es *finita simpliciter*», pero no porque compuesta de materia y forma, sino «*inquantum esse eius non est absolutum subsistens*» –fórmula que expresa la superación radicalísima *a parte ante* de la exigencia, la acusación, la problemática y la solución sugeridas por Heidegger mismo, como tendremos ocasión de ver más explícitamente aún.

Por consiguiente, la respuesta que damos, siguiendo a Fabro, a la acusación de Heidegger es muy puntual y abarca dos aspectos que van unidos, a saber, la acusación de entender la creación como la producción o fabricación de un producto según el modelo del plexo estructural de materia y forma, y la consecuente «distinción» de esencia y existencia como efecto del *transfert* de eficiencia por parte del Creador.

A lo primero debe decirse que la noción de creación no está relacionada con la composición hylemórfica, sino que expresa la producción *ex nihilo* de todo el ser, incluso el plexo hylemórfico. Heidegger prevé en su texto esta objeción, pero la pasa por alto con desdén y suficiencia, sin detenerse a considerar su valor, que se halla sobredimensionado en la perspectiva tomasiana.

Por lo mismo, y con respecto a lo segundo, en el tomismo auténtico la creación se ubica en el plano trascendental y toca a la constitución originaria del ente creado: «... como el *esse* es el primer acto, el acto de todo acto, así la participación trascendental del *esse*

---

comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Substracta ergo materia, et posito quod ipsa forma subsistat non in materia, adhuc remanet comparatio formae ad esse ut potentiae ad actum. Et talis compositio intelligenda est in angelis» (S. TOMÁS, *S. Th.*, I^{a}, q. 50, a. 2 ad 3^{um}).

es la primera forma de producción o bien de causalidad»[73]. De ahí que para santo Tomás *la creación no sea una mutación*, aunque signifique origen, sino *dependencia*. La creación es, en el ente creado, un accidente, que pertenece al género «relación» y supone ya el *esse* participado[74]. No se trata, pues, de un «pasaje» desde la posibilidad a la actualidad, sino de la constitución misma de la estructura del *ens*: *non est mutatio sed positio*. Mas por eso mismo ha de tenerse en cuenta, y es fundamental para tocar el fondo de la cuestión, que no es la creaturalidad del compuesto lo que se piensa desde la eficiencia de la causa –como hace ingenuamente Heidegger–, sino que es desde la estructura del ente como plexo trascendental de *essentia et esse* que se piensa la creatividad del *ipsum esse subsistens*. La perspectiva, por lo tanto, no es teológica sino que es eminentemente metafísica y pertenece de manera constitutiva al discurso de la iluminación del ente en su fundamento.

4.2.3. *Heidegger queda atado al principio de inmanencia*

Más allá de estas limitaciones, lo más serio es que Heidegger queda enredado en el principio que quiere criticar. En realidad, no basta con decir que el ser no es un producto del pensamiento[75], porque

[73] «... come l'*esse* è il primo atto, l'atto di ogni atto, così la partecipazione trascendentale dell'*esse* è la prima forma di produzione ovvero di causalità» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 43). La participación trascendental *active sumpta* es la causalidad trascendental, cuyo punto de impacto es el *esse participatum*; mas la participación trascendental entendida no en sentido transitivo –la actividad del participar algo a alguien–, describe la situación de la creatura en sus dos dimensiones, a saber, la *composición* en el orden trascendental –*essentia et esse*– y la *dependencia* del *ens per participationem* con respecto al *ipsum esse subsistens*. La «analogía de proporcionalidad propia» expresa la primera dimensión, mientras que la «analogía de atribución intrínseca» expresa la segunda.

[74] Cfr. S. TOMÁS, *S. Th.*, I^{a}, q. 45, a. 3 c. y ad 3^{um}.

[75] «Das Sein ist kein Erzeugnis des Denkens» (M. HEIDEGGER, *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, GA 9, 308).

hace falta «determinar la *cualidad originaria*» de este ser. Pues bien, la cualidad originaria del ser de Heidegger es su referencia a la conciencia. Hemos ya visto cómo él entiende que el ser es el hacerse presente del ente al hombre y cómo la diferencia ontológica sentencia de manera definitva la copertenencia de *Sein* y *Seiende*, de tal manera que el ser se cualifica, en definitiva, como acto de presencia de lo presente. Conocemos la fórmula de esta pertenencia: «A la verdad del ser corresponde que el ser no se muestre sin el ente, que jamás un ente sea sin el ser»[76]. Evidentemente, este «ser» no es el *actus entis in quantum ens* de santo Tomás. El *Sein* heideggeriano no puede emerger sobre el horizonte de la temporalidad y de la conciencia, no es acto actuante y fundante sino simple referencia, no es acto sino dentro del ámbito de la relación del mundo a la conciencia.

Radicándose en el horizonte finito de la temporalidad, el ser de Heidegger no puede desligarse del todo de la *existentia*, pues su «presencia de lo presente» no es otra cosa «che la versione attualistica dell'identità di *esse essentiae* ed *esse existentiae* affermata dalla scolastica antitomistica»[77]. En última instancia, termina encontrándose en la misma línea que el ser vacío de Hegel, ya que ambos coinciden en la determinación última de la «cualidad» del ser. Para los dos se trata, en efecto, de un *Sein für Anderes*[78].

Esta cualificación y reducción «metafísica» última del ser significa simplemente que al ser no le es concedida su cualidad más propia, que es la de ser el «emergente» por excelencia. Se reconoce

[76] «Zur Wahrheit des Seins gehört, daß das Sein nie weßt ohne das Seiende, daß niemals ein Seiende ist ohne das Sein» (M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, 41).

[77] C. FABRO, *Tomismo...*, 259.

[78] «Il *Sein selbst* heideggeriano è quindi nella linea del *leeres Sein* hegeliano, riportato alle sue dimensioni originarie ossia come il "riferimento" (*Bezug*) della coscienza finita (o *Dasein*) all'orizzonte finito con cui si pone la *existentia* o effettualità (*Wirklichkeit*), realtà, oggettività...» (C. FABRO, *Tomismo...*, 387).

a Heidegger, por supuesto, el mérito de la «rivendicazione dell'atto (ἐνέργεια)». Mas es una reinvindicación *sui generis* «porque repite, si bien de manera invertida, el equívoco y la aberración de la distinción de *essentia* y *existentia*, por él justamente denunciada»[79].

Con esto queda dicho también que Heidegger realiza, más que un retorno, la disolución y el eclipse definitivo del ser de Parménides en el principio de la conciencia, interpretándolo como simple aparecer. Ahora ya no hay manera de evitar el nihilismo, porque el *esse* ha sido horizontalizado y depotenciado, y Parménides termina siendo en cierto modo traicionado:

> Para Aristóteles, y para toda la metafísica formalista, el εἶναι significa y es solamente con –y– mediante la esencia; el εἶναι solo no es y no significa nada. Pero en el fondo esta termina siendo la posición misma de Heidegger (...) cuando admite –en estos últimos escritos– la necesaria mutua pertenencia de *Sein* y *Seiendes*. ¿Dónde está, entonces, el *Sein* como *Grund* y cómo se puede garantizar la «diferencia» entre el ser y el ente?[80].

A partir de lo ya dicho es posible ver que no hay respuesta para este interrogante desde la perspectiva de Heidegger. Sí la hay desde la Metafísica tomasiana.

[79] «Perché ripete sia pure capovolto l'equivoco e l'aberrazione, da lui giustamente denunziata, della distinzione di *essentia* ed *existentia*» (C. FABRO, *Riflessioni...*, 96).

[80] «Per Aristotele, e per tutta la metafisica formalistica, l'εἶναι significa ed è soltanto con – e – mediante l'essenza: l'εἶναι da solo non è e non significa nulla. Ma questa resta in fondo la stessa posizione di Heidegger (...) quando ammette – in questi ultimi scritti – la necessaria mutua appartenenza di *Sein* e *Seiendes*. Dov'è allora il *Sein* come *Grund* e come si può garantire la "differenza" fra l'essere e l'essente?» (C. FABRO, *Tomismo...*, 86).

4.3. *La emergencia del «esse» como acto*

Es sintomático que Heidegger, queriendo colocarse en la apertura de la simple presencia, quede encerrado en la clausura a la trascendencia. Se queda, por decirlo de alguna manera, en el *esse in actu*, sin llegar a sospechar siquiera el *esse ut actus* de santo Tomás. Al reducir el ser a la simple presencia, él reactiva, aún cuando la critique, la «distinción conceptual e identidad real» de *essentia et existentia* de la escolástica formalista. Lejos, sumamente lejos, de esta perspectiva se halla el Doctor Común.

4.3.1. *La crítica fabriana al esencialismo*

La diferencia entre Heidegger y santo Tomás es de una luminosidad y claridad máxima. Pero se la debe comprender también junto a una profunda convergencia. La convergencia se da, sobre todo, en la *reductio in fundamentum*, es decir, en el pasaje fundativo de los entes al ser mismo. Con este decidido paso se sale automáticamente del esencialismo, pues lo que focaliza la consideración metafísica no es ya el contenido sino el acto[81]. Por eso ambos comparten, de hecho, la crítica al esencialismo.

Un papel protagónico de primera importancia para aferrar la «esencia» del esencialismo, debe ser asignado a la distinción de *essentia* y *existentia*. Como se sabe, estos términos suplen, en realidad, por *possibilitas* y *actualitas*, respectivamente, y designan no dos principios internos del ente, sino dos situaciones o estados de la misma realidad. Él único constitutivo, entonces, del ente finito como tal en su «novedad» metafísica sería la *dependencia creatural*. La explicación de Fabro es excelente:

[81] Cfr. C. FABRO, *Tomismo...*, 260.

> Por eso esta dependencia resulta introducida desde lo exterior y no toca la estructura misma del ente, el cual, sea como posible, sea como real, resulta de los mismos principios, con la única diferencia, respectivamente, de la ausencia o presencia de la causalidad divina[82].

El párrafo hace fuerza sobre la «estructura» del *ens*, que desde el enfoque esencialista «resulta de los mismos principios» tanto en su posibilidad como en su realidad. El *esse*, el ser, es en esta perspectiva el «hecho de existir», y es de por sí vacío y –lo afirmamos enfáticamente– insignificante; hasta se podría decir que el *esse* es aquí «irreal» e «irrealizable» porque existen solamente la esencia infinita –Dios– y las esencias finitas –las creaturas–, mientras que el ser en cuanto tal, paradójicamente, no tiene derecho a «ser». Ahora bien, la creatura *debe* ser causada, según la escolástica formalista, «porque "puede ser y no ser": *así es toda creatura*, tanto antes como después de la creación»[83].

Esta terminología y esta distinción, que es en realidad una identidad, testimonian *ad oculos* el «olvido del ser» que tan justamente ha denunciado Heidegger[84]. No es de extrañar, pues, que esta manera de pensar y, más exactamente, esta distinción-identidad de esencia y existencia sea considerada por Fabro y Heidegger como responsable de la decadencia progresiva del pensamiento occidental.

[82] «Questa dipendenza risulta perciò introdotta dall'estrinseco e non attinge la struttura stessa dell'ente il quale, tanto come possibile che come reale, risulta dagli stessi principi con l'unica differenza rispettivamente dell'assenza o presenza della divina causalità» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 31).

[83] «... perché essa "può essere e non essere": *così è ogni creatura*, sia prima come dopo la creazione» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 32).

[84] C. FABRO, «Appunti...», 25.

4.3.2. *«Esse» tomasiano y «Sein» heideggeriano*

«El ser del ente es el acto». Esta frase no es de santo Tomás, sino de Heidegger, y ya la conocemos: «Das Sein des Seienden ist die ἐνέργεια»[85]. Es una fórmula significativa porque tiene un matiz que muestra la gran diferencia entre los dos autores.

«El ser del ente es la ἐνέργεια». En esta expresión se puede ver, ante todo, el decidido intento de Heidegger por recuperar el auténtico significado del acto aristotélico. Y el mismo autor, como hemos visto, se esfuerza por mantener la densidad del término acuñado por el Estagirita, llegando incluso a criticar la anodina trasposición del acto en *existentia* a través de la *actualitas*. Sin embargo, esta defensa de Aristóteles parece débil si se considera el gran equívoco o, mejor dicho, «laguna» que la acompaña. Porque si es verdad que la escolástica no ha sabido apreciar en su justa dimensión la noción aristotélica de «acto», es mucho más verdadero que santo Tomás ha llevado esta noción a su cumplimiento metafísico, haciendo del ser (*esse*) el acto real por excelencia, es decir, traduciendo el primado formal del acto en el primado real del *esse*, como acto de todos los actos, acto de todas las perfecciones, acto de todas las formas. Y por eso la observación se vuelve en contra de Heidegger mismo: es él quien, carente de vigor resolutivo y bloqueado por su raigambre en la Fenomenología, no ha llegado a captar con claridad el sentido profundo del acto aristotélico y un verdadero abismo separa su propia interpretación de la auténtica interpretación –si nos atenemos a la coherencia del principio–, que es la de santo Tomás.

«El ser del ente es la ἐνέργεια». Heidegger resuelve el momento real en el momento formal fenomenológico de la presencia surgente (ἐν-ἔργῳ, φύειν). A esta frase de Heidegger, se opone, en un

[85] M. HEIDEGGER, *Der Spruch...*, 371.

tomismo riguroso, esta otra: «esse dicitur actus entis in quantum est ens»[86]. Santo Tomás dice que el *acto del ente es el esse*. Es decir, resuelve el momento formal abstracto en la concreción real del acto primero real. Se trata de la potenciación extrema del principio aristotélico del acto[87], que santo Tomás ha transfigurado en una síntesis vital con la noción platónica de participación, como ya se ha visto. Mientras que Heidegger resuelve el *Sein* en la actualidad de la mera presencia como opuesta a la nada, santo Tomás resuelve la actualidad en la perfección originaria del *esse* como fundamento.

Para Heidegger, como para Aristóteles, es imposible que el ser «sea» y la fórmula parmenideana «ἔστι γὰρ εἶναι»[88] se entiende en la horizontalidad del actuarse de la presencia en función de la apertura del *Dasein*. Para santo Tomás no es así. Al contrario, para él el *esse* designa la perfección por excelencia, la perfección máxima en sentido fuerte, de tal manera que al *esse* y, en sentido estricto, sólo al *esse*, le corresponde, *primo modo per se dicendi*, el ejercicio de la propia identidad: «La medida del Absoluto no puede ser otra que él mismo y la del acto, la actualidad misma y la del ser que es el ser mismo (*esse ipsum*): la exigencia de Parménides es infranqueable para toda fundación de la verdad del ser: sólo el *esse* es el acto que es actuación de sí mismo y de lo otro»[89]. Y esto es así hasta tal punto

[86] S. TOMÁS, *Quodl.* IX, q. 2, a. 3.

[87] Con su interpretación del acto aristotélico, santo Tomás se coloca en una línea totalmente ignorada por los predecesores. «Basterebbe questo solo insegnamento dell'Aquinate a dimostrare la radicalità, assolutamente unica, della sua rottura speculativa col formalismo occidentale» (A. DALLEDONNE, «La nozione di partecipazione...», 285-286).

[88] PARMÉNIDES, *Frag.* B 2,14-15; en H. DIELS (ed.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, Weidmann, Berlin 1906², 117.

[89] «La misura dell'Assoluto non può essere che se stesso e quella dell'atto, l'attualità stessa e quella dell'essere ch'è l'essere stesso (*esse ipsum*): l'esigenza di Parmenide è insormontabile per ogni fondazione della verità dell'essere: solo l'*esse* è l'atto, ch'è attuazione di se stesso e dell'altro» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 228).

que a todo lo que no sea el *ipsum esse* le corresponde existir («ser» como verbo) tan sólo en la medida en que sea un *habens esse*, o sea, en cuanto que es *ens per participationem*. Por eso es que se habla en el tomismo esencial de un primado vertical del ser como acto.

4.3.3. *El primado vertical del «esse» tomasiano*

El *esse* tomasiano reivindica, pues, de manera incomparable la razón de acto. Es acto y nada más que acto en toda la línea metafísica. Es el acto separado, la perfección separada, que subsiste por esencia, el *ipsum esse subsistens*, y es el *actus inhaerens* que constituye realmente al *ens per participationem*. Por eso no tiene sentido el hablar de un «acuerdo» entre Heidegger y santo Tomás en este punto, entre el *Sein* horizontal como acto fenomenológico de presencia y el *actus essendi* como acto emergente y actuante radical en el orden vertical-trascendental[90].

A) *Densidad intensiva y fuerza expansiva del plexo originario de «ens-esse»*

Mientras que Heidegger abandona enseguida al *Seiende* para operar sobre el *Sein* como presencia vacía, santo Tomás comienza con el *ens* como el enganche de la mente con la realidad[91]. Ya nos hemos referido a la importancia del comienzo tomasiano, así que nos limitaremos tan sólo a lo estrictamente necesario.

[90] «Intendere quest'essere heideggeriano come l'*esse* o *actus essendi* di santo Tomás ch'è l'atto di ogni atto e la perfezione di ogni perfezione e atto partecipato da Dio ch'è l'*esse per essentiam* e che fa con l'essenza concreta la prima composizione reale del finito..., non credo corrisponda al preciso obiettivo di Heidegger e neppure all'indirizzo del suo pensiero» (C. FABRO, *Tomismo...*, 260-261).

[91] «... nodo di presa della realtà da parte della mente» (C. FABRO, « Il nuovo problema...», 483).

«Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens»[92]. La aprehensión sintética originaria del *ens* es el momento originario de conexión de la conciencia con la realidad. El *ens* constituye el comienzo del actuarse de la conciencia y le corresponde una prioridad absoluta, a la vez que la función de fundamento permanente[93]. ¿De dónde viene al *ens* esta prioridad?

La respuesta es del mismo santo Tomás. *Ens* significa el *esse*, no dice la esencia sino tan sólo el acto de ser; pero no como «abstracto», sino como ejercido por un sujeto: «Ens dicit solum actum essendi»[94]. El término de *ens* toma origen del *esse*, que es su acto: «Nomen autem entis ab actu essendi sumitur, non ab eo cui convenit actus essendi»[95]. Toda la fuerza energética del primer plexo deriva de aquello que tiene razón de acto en el primer plexo, es decir, del *actus essendi*, porque todo lo que se conoce se conoce en la medida en que es en acto. En consecuencia, el *ens* no necesita ser deducido, ni postulado, sino que es la presentación primerísima e inmediata de *lo que es*: es el iluminante trascendental de la conciencia. El *esse* es, para santo Tomás, la luz misma de la cosa, como quería Heidegger: «Unumquodque cognoscitur per id quod est in actu; et ideo ipsa actualitas rei est quoddam lumen ipsius»[96].

[92] S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 1, a. 1.
[93] Cfr. C. FABRO, «Pensiero e linguaggio...», 167.
[94] S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2 ad 2^{um}.
[95] S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 1, a. 1 ad 3^{um} in contrarium.
[96] S. TOMÁS, *In lib. De Causis*, Prop. 6, Saff. 45, lin. 13. En un texto anterior se lee que «esse est actualitas omnis formae vel naturae» (*S. Th.* I^{a}, q. 3, a. 4; cfr. q. 4, a. 1 ad 3^{um}; q. 5, a. 1). También Fabro es sensible a la metáfora de la luz: «*L'essere non è mistero*, è ciò ch'è più evidente, più affascinante, più fondante, più reale: perché è ciò che rende reale il reale. Questo è l'essere. L'essere è ciò che illumina, ciò che si presenta (...) l'essere è ciò che fa essere qualsiasi ente: è il lume di ogni lume, è l'atto di ogni atto» (C. FABRO, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, ed. Rosa Goglia, Piemme, Roma 2000, nr. 370, 75).

Por razón del *esse* que es su acto, el *ens* constituye «el primer plexo intencional intensivo del que proceden ante todo las primeras nociones y los primeros principios y en el cual se contienen todas las siguientes nociones en modo unido y distinto –el ente es el primero y contiene al mismo tiempo el supremo momento intencional energético de todo el conocer: ¡estamos, pues, mucho más delante de la incolora y estática iluminación del *Sein* heideggeriano!»[97].

Del plexo de *ens-esse* procede, pues, la determinación de las primeras nociones –los trascendentales–, en las cuales el *ens* se expande internamente, no de manera real sino *formal-intencional*:

> Lo que primero cae en el entendimiento es el ente. Por eso a cualquier cosa aprehendida por nosotros, le atribuimos que es ente y, consecuentemente, que sea *unum* y *bonum*, los cuales se convierten con el ente[98].

El texto, aunque sintético, es importante porque muestra la fuerza de la «derivación» de la dialéctica nocional interna del *ens* con el «unde» y el «per consequens». La fuerza expansiva del *ens* le permite, además de intensificarse en la esfera trascendental, fundar también los primeros principios:

[97] «Il primo plesso intenzionale intensivo da cui procedono anzitutto le prime nozioni e i primi principi e nel quale si contengono tutte le seguenti nozioni virtualmente in modo unito e distinto –l'ente è il primo ed insieme contiene il supremo momento intenzionale energetico di tutto il conoscere: siamo perciò ben più avanti della incolore e statica illuminazione del *Sein* heideggeriano!» (C. FABRO, *Tomismo...*, 263).

[98] «Id quod primo cadit in intellectu est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus quod sit ens, et per consequens quod sit unum et bonum, quae convertuntur cum ente» (S. TOMAS, *S. Th.* I^{a}-II^{ae}, q. 55, a. 1 ad 1^{um}). Hemos elegido intencionalmente un texto sintético, donde *unum* suple por los trascendentales absolutos y *bonum* por los relativos. Para el texto tomasiano más completo cfr. *De Ver.*, q. 1, a. 1.

> Aquello que primeramente cae en la aprehensión es el ente, cuya comprehensión se incluye en todo lo que cualquiera aprehende. Y por eso el primer principio indemostrable es que no se debe afirmar y negar a la vez –que se funda sobre la razón de ente y no ente. Y sobre este principio, se fundan todos los otros[99].

Es decir que el *ens* se incluye en todo conocimiento de la inteligencia, de tal modo que se lo podría llamar, si se nos permite la kantiana expresión, el «acompañante trascendental de todas las representaciones» (*der Begleiter aller Vorstellungen*). Por eso mismo, incluso el principio de contradicción se funda sobre la *apprehensio entis* y, mediante él, todos los demás principios.

Mas no sólo esto, sino que además por la reflexión metafísica intensiva, es desde el plexo originario de *ens* que se llega a la determinación metafísica del ser como acto del ente. Difieren, pues, también en esto ambos autores: «Mientras para santo Tomás el *esse* en el sentido de acto primero y profundo es un *posterius* en la reflexión metafísica y el *prius* nocional es propiamente el *ens*, o sea, la aprehensión de lo (de cualquier cosa) real en acto, para Heidegger el *prius* es el *Sein* mismo, que no tiene dimensiones y grados porque es el darse de la presencia, o sea, no es otra cosa que la última versión inmanentista de la *existentia* de la Escolástica decadente»[100].

[99] «Illud quod primo cadit in apprehensione est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super rationem entis et non entis et super hoc principio omnia alia fundantur» (S. TOMAS, *S. Th.* I^{a}-II^{ae}, q. 94, a. 2). Cfr. *In IV Metaphys.*, lect. 6, nr. 605, donde se dice que el principio de contradicción es «primum in secunda operatione intellectus», contra todos los intuicionistas y trascendentalistas que afirman que el *esse*, y por tanto también el *ens*, se capta en un juicio.

[100] «Mentre per san Tommaso l'*esse* nel senso di atto primo e profondo è un *posterius* nella riflessione metafisica ed il *prius* nozionale è proprio l'*ens* ossia l'apprensione del (di qualche) reale in atto, per Heidegger il *prius* è il *Sein* stesso che non ha dimensioni e gradi perché è il darsi della presenza ossia altro non è che

El comienzo es, entonces, el *ens*. Y el *ens* se resuelve en el *esse* como en su acto:

> Gracias a la función de fundamento del *ens-esse*, el *ens* se presenta como la primera noción, el *esse* como el primer acto, el principio de contradicción como el primer principio y Dios como el *Esse ipsum*, el Primer Principio y la Primera causa[101].

Santo Tomás no comienza con el infinitivo abstracto y diluído *Sein-être-esse-εἶναι-essere-ser*, sino con el participio de *ens*, que, en razón de su acto implica la concreción del acto primero, la concreción fundante y la concreción de la prioridad realizante[102]. Pero es claro que esta triple concreción y emergencia no puede ser aferrada por la reflexión especulativa en el ámbito del pensamiento formal.

B) *El pensamiento «esencial» y la distinción de composición real de «essentia» y «actus essendi»*

Es necesario dar la razón a Heidegger cuando sostiene que el pensamiento esencial se actúa por un salto[103]. No es en la esfera del

---

l'ultima versione immanentistica della *existentia* della Scolastica decadente» (C. FABRO, *Tomismo...*, 264).

[101] «Grazie alla funzione di fondamento dello *ens-esse*, lo *ens* si presenta come la prima nozione, lo *esse* come il primo atto, il principio di contraddizione come il primo principio e Dio come l'*Esse Ipsum*, come il Primo Principio e la Prima Causa» (C. FABRO, *L'uomo e il rischio di Dio*, OC 22, Edivi, Segni 2014, 358; cfr. *Partecipazione...*, 230).

[102] Cfr. C. FABRO, «Appunti...», 37-38. Santo Tomás dice que el ente se predica de manera *concretiva*: «... id quod est siue ens, quamuis sit communissimun, tamen concretiue dicitur» (S. TOMÁS, *Super Boethii De Ebdomadibus expositio*, OO 50, Commissio Leonina - Du Cerf, Roma - Paris 1992, cap. 2, 271, lin. 97-99).

[103] «Allerdings –das Aufgeben des Geläufigen und das Zurückgehen in die fragende Auslegung ist ein Sprung. Springen kann nur, wer den rechten Anlauf nimmt. An diesem Anlauf entscheidet sich alles» (M. HEIDEGGER, *Einführung...*, 185). ¡Correcto! Pero... ¿seguro que el arranque (*Anlauf*) es el *Sein* como simple presencia?

pensamiento abstracto que se aborda el *ens*. No es en la esfera del contenido que se aferra el *esse*[104]. El esencialismo occidental se ha conducido siempre en la esfera del contenido y esto ha sido decisivo para su decadencia. El esencialismo occidental; santo Tomás, no.

Santo Tomás no ha hablado nunca de una presunta distinción entre *essentia et existentia*, y por lo tanto no cae bajo la crítica de Heidegger. El plexo escolástico extrincesista anuncia o sella de manera inequívoca el primado del pensamiento formal. Santo Tomás, en cambio, es el paradigma supremo del pensamiento esencial. Lo ejemplificaremos con un texto que estimamos *determinante* para una comprensión de lo que se debe entender por «pensamiento esencial». Se trata de una parte del *quodlibeto cuarto*:

> Pero como la sustancia de un ángel no es su ser (esto sólo le compete a Dios, al cual el ser se le debe desde sí mismo y no por otro), hallamos en el ángel su sustancia o quididad –que subsiste– y su ser –por el que subsiste–, por el cual acto de ser se dice que es, como por el acto de correr decimos que se corre. Y así afirmamos que el ángel está compuesto de *por lo que es* y de *lo que es* o, según la expresión de Boecio, de ser y lo que es. Y como la sustancia misma del ángel, considerada en sí misma, está en potencia con respecto al ser, pues recibe el ser del otro y el ser es un acto, por eso hay en él composición de acto y potencia. Y así puede concederse

[104] «Mientras que el pensamiento representativo mira al contenido, al *quod*, el pensamiento inicial, o bien, esencial, del ser mira al acto mismo, o bien, al *quo*, que es el aparecer como acto del presentarse (...). Aquí se hace todavía más claro cómo Heidegger se posiciona a las antípodas de santo Tomás, para quien el inicio del pensar es la *notio entis* como plexo de un contenido, como lo que es, una síntesis de *quod* y de *quo* – [*Mentre il pensiero rappresentativo porta sul contenuto, sul* quod, *il pensiero iniziale ovvero essenziale dell'essere porta sull'atto stesso ovvero sul* quo *ch'è l'apparire come atto del presentarsi (...). Qui è ancora più chiaro come Heidegger si ponga agli antipodi di san Tommaso per il quale l'inizio del pensare è la* notio entis *come plesso di un contenuto, come un ciò ch'esiste, una sintesi di* quod *e* quo]» (C. FABRO, *Tomismo...*, 265).

> que en él hay materia y forma –si todo acto debiera decirse forma y toda potencia materia. Pero esto no corresponde en este caso: porque el ser no es un acto que sea parte de la esencia, como sí es la forma. Y la quididad misma o sustancia del ángel es subsistente por sí, lo que no compete a la materia[105].

La fuerza del fragmento está en que se considera siempre al *esse* como un acto que subordina al rango de potencia todo aquello que se refiere a él. Toda la reflexión se polariza aquí en torno al *esse* como acto. En el ángel hay una composición de *essentia –ut quod–* y *esse –ut quo–*, como de potencia y acto. La esencia misma del ángel es estructuralmente simple –se trata de una «sustancia separada» de la materia– y, aún careciendo materia –que en el aristotelismo es *la* potencia por excelencia–, se dice potencia –subjetiva– con respecto al *actus essendi*. Santo Tomás excluye fuertemente que el ángel esté compuesto de materia y forma porque, aunque compuesto de *quod est* y *esse*, el «acto de ser» *no es un acto que sea parte integrante de la esencia* –como sí lo es la forma. He aquí, entonces, el pasaje nocional que indica inequívocamente el primado del acto sobre el contenido y del pensamiento real sobre el pensamiento formal.

Al *esse* no se llega por abstracción. No se trata de un universal que surge psicológicamente como fruto de la acción del entendimiento agente sobre el complejo fantasmático presentado por

[105] «Sed quia substantia Angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio); invenimus in Angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius, quo subsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus Angelum esse compositum ex quo est et quod est, vel secundum verbum Boetii ex esse et quod est. Et quia ipsa substantia Angeli in se considerata est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiae; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito; quia esse non est actus qui sit pars essentiae, sicut forma; ipsa quidditas Angeli vel substantia est per se subsistens, quod materiae non competit» (S. TOMAS, *Quodl.* IV, q. 9, a. 1).

la cogitativa. No se llega tampoco por un juicio: el «es» del juicio es *funcional* y no se cualifica de por sí, sino que sale de su valencia neutral según el referente al que se dirija. La cópula del juicio atestigua la pertenencia actual del predicado al sujeto. Para que el *esse* del juicio exprese el *actus essendi*, éste tiene que haber ingresado ya en el campo de la mente. ¿Cómo? ¿Cuándo?

El tomismo esencial habla de *aprehensión sintética originaria* para el plexo de *ens*. Con esto se quiere decir que la captación del *ens* se da por modo de una inmediata *conexión real* de la conciencia con la realidad –permítase la bárbara expresión–, o sea, que se trata del primer contacto de la inteligencia con lo real. Un contacto que se da a través del *filtro* de la sensitividad y que presupone, por consiguiente, el actuarse de las funciones cognoscitivas inferiores, pero que no surge desde el interior de la esfera formal del contenido: eso es la abstracción de la esencia, y *deriva*, en cierto modo, de la imagen, del diseño representativo sensorial. La captación del *ens-esse* se realiza, inicialmente, en el primer proceso de abstracción y con él; pero no a través de él, no «por medio» de él. Luego acompaña toda actuación de la inteligencia y todas las funciones de conocimiento, tanto a la aprehensión de la quididad como a la formulación del juicio, tanto a la abstracción de las esencias como a la conversión a las imágenes, permaneciendo siempre como un más allá que desborda el ámbito del contenido, pues se trata, en realidad, del continente universal y trascendental. Por lo tanto, la aprehensión originaria del *ens* es «dos veces» *sintética*, objetivamente y subjetivamente. Objetivamente porque es, ante todo, la «situación» de contacto con la realidad, constitutiva de la inteligencia en acto, y, además, porque es la aprehensión de un plexo que ya en sí es sintético. Subjetivamente, porque en su ejecución y ejercicio confluyen todas las potencias. En su realización se encuentran, de algún modo, implicadas las facultades tendenciales y, ciertamente, todas las facultades cognoscitivas de manera jerárquicamente integrada: sensibilidad e inteligencia, sentidos externos y sentidos internos, intelecto agente e intelecto posible.

Para la fundación del *ens* en su acto, o mejor dicho, la *reductio in fundamentum*, el tomismo esencial habla de reflexión metafísica intensiva o simplemente de fundación o resolución: no se trata de una demostración sino de una ostensión, que se verifica por reducción, es decir, «por el pasaje de acto en acto: partiendo de las actuaciones accidentales al acto formal sustancial y, por último, al *actus essendi*, como acto de todos los actos. De aquí, después, el espíritu se dirige a la segunda fundación, que es la que va del *actus essendi* participado al *Esse per essentiam*; y esta última fundación adviene por demostración»[106]. Por la reflexión intensiva se llega al *esse* como acto intensivo emergente, y por la noción de participación, una vez que se determina la estructura interna del *ens* como compuesto de *essentia et esse*, se puede pasar a la segunda fundación que es la ascensión sintética al *ipsum esse subsistens.*

Por todo esto es que el *esse* invierte en el plano metafísico la situación de segundo orden que tiene en el plano lógico-gramatical, como dice brillantemente Fabro: «Aún cuando gramaticalmente decir solamente "ser" es la expresión más indeterminada, es decir, sin *contenido* alguno porque se puede decir de Dios y de la creatura, de la sustancia y del accidente, *realmente*, es decir, metafísicamente, es el actuante universal y el fundamento de toda realidad *en cuanto es en acto*. Es en virtud del acto de ser que lo posible deviene real, de modo que decir "ente", "ser", es significar el salto trascendental de lo posible a lo real»[107].

[106] «Per il passaggio di atto in atto: muovendo dalle attuazioni accidentali all'atto formale sostanziale e in ultimo allo *actus essendi* come atto di ogni atto. Di qui poi lo spirito muove alla seconda fondazione ch'è quella dallo *actus essendi* partecipato allo *Esse per essentiam* e quest'ultima fondazione avviene per dimostrazione» (C. FABRO, *Tomismo...*, 401).

[107] «Anche se grammaticalmente dire essere soltanto è l'espressione più indeterminata cioè senza *contenuto* alcuno poiché si può dire di Dio e della creatura, della sostanza e dell'accidente, *realmente* cioè metafisicamente è

C) «*Reductio in fundamentum*» y *determinación nocional del* «*esse*» *tomasiano*

El *esse* se alcanza con un «desbordar» el momento del contenido a través de un delicado y difícil procedimiento reflexivo, de acuerdo. Pero... ¿qué es, entonces, el *esse*? Digamos desde el inicio que la pregunta está incorrectamente formulada y, para hablar al estilo de Wittgenstein y Carnap, que plantea un problema inexistente. En efecto, el *esse* no es un *qué*, es decir, no entra en el ámbito de la *quidditas*. El ser está más allá de cualquier esencia y, por tanto, es imposible un conocimiento propio de él. Tampoco hay por qué buscarlo: no es un contenido, es acto de todo acto. Por eso mismo escapa a toda definición.

Esta respuesta es formal y ciertamente correcta. Pero el metafísico no se puede quedar satisfecho con esto y busca algo más. ¿No es posible determinar o precisar de alguna manera más concreta el significado del *esse*? Santo Tomás lo ha hecho, y Fabro, siguiéndolo, nos ha ofrecido páginas profundamente densas al respecto. Veamos algunos textos de particular relevancia.

El *esse* es, ante todo, el principio interno por el cual algo se designa como *ens* en la realidad, de tal manera que es el acto del ente en cuanto que es ente: «Alio modo esse dicitur *actus entis inquantum est ens*, id est quo aliquid denominatur ens actu in rerum natura»[108]. El *esse* es lo más íntimo y originario: «Inter omnia esse est illud quod immediatius et *intimius* convenit rebus»[109]. Es lo más íntimo y profundo de cada cosa, porque es lo más formal de cada cosa: «Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod

---

l'attuante universale ed il fondamento di ogni realtà *in quanto è in atto*. È in virtù dell'atto di essere che il possibile diventa reale e si mantiene reale e dire ente, essere, è significare il salto trascendentale dal possibile al reale» (C. FABRO, «Pensiero e linguaggio...», 179).

[108] S. TOMÁS, *Quodl.* IX, q. 2, a. 3.

[109] S. TOMÁS, *De Anima*, a. 9.

profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium qui in re sunt»[110]. Más que formal, el *esse* es «*formalissimum inter omnia*»[111].

Pero no debe pensarse que el *esse* sea una forma, ni sustancial, ni accidental. No es un accidente, sino la actualidad de toda forma existente, pero no como «situación» sino como «*complementum omnium*» por lo cual es el «*proprius effectus Dei*»[112].

Siendo el acto del ente en cuanto ente, el *esse* debe considerarse como el acto más perfecto: «Ipsum esse est *perfectissimum omnium*: comparatur enim *ad omnia* ut *actus*. Nihil enim habet actualitatem, nisi inquantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum»[113].

Y, por último, el texto que a nosotros nos parece técnicamente más completo, profundo y personal:

> Lo que yo llamo «el ser», es lo más perfecto de todo. Esto se evidencia por el hecho de que el acto siempre es más perfecto que la potencia. Mas cualquier forma que se designe no se entiende en acto sino por el hecho de poner que es, pues la humanidad o la igneidad se pueden considerar ya como existentes en la potencia de la materia, ya en la virtud del agente o incluso en el entendimiento: pero se hacen existentes en acto por tener ser. De donde se evidencia que lo que yo llamo «el ser» es la actualidad de todos los actos y por eso es la perfección de todas las perfecciones. Y tampoco hay que pensar que a eso que yo llamo «el ser» se le pueda añadir algo que le sea más formal, que lo determine como a una potencia: el ser de que se habla es *otro por esencia* con respecto a aquello a lo que se añade para determinarlo. Nada se le puede añadir

[110] S. TOMÁS, *S. Th.*, I[a], q. 8, a. 1.
[111] S. TOMÁS, *De Anima*, a. 1 ad 17[um].
[112] S. TOMÁS, *Quodl.*, XII, q. 5.
[113] S. TOMÁS, *S. Th.*, I[a], q. 4, a. 1 ad 3[um].

> al ser que le sea extraño, dado que a él nada le es extraño sino el no ente, que no puede ser ni forma ni materia[114].

Es notable aquí la insistencia de santo Tomás en su *noción personal* de «acto de ser»: *hoc quod dico esse* aparece tres veces. Es consciente, pues, de la novedad enorme de su manera de pensar[115]. Además, es impresionante la fuerza del *est aliud secundum essentiam*: siempre es un más allá de la forma. Nuevamente se hace patente el momento de la superación del contenido y el primado del acto. Si pudiéramos resumir en una palabra este matiz, diríamos «aliedad»: el ser es esencialmente otro respecto de toda esencia y forma. El *esse* es la «perfección real de la realidad real» en sentido fuerte, de tal manera que es la perfección que constituye el contenido mismo de perfección de todas las perfecciones, y nada se le puede oponer, porque en la línea del acto no hay nada opuesto al *esse*, que es la posición misma de la realidad: *nihil potest addi ad esse quod sit ei extraneum*. Lo único extraño al *esse* es la nada, que no es. Por eso es un absurdo recurrir al *Nichts* para fundar el *Sein*, como hace Heidegger.

[114] «Hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentiae materiae existens, velut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse, est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est quod ei quod dico esse, aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans sicut potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est *aliud secundum essentiam* ab eo cui additur determinandum. Nihil autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia» (S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9^{um}).

Para un estudio analítico y mucho más profundo de este texto, nos permitimos remitir a nuestro *La svolta metafisica di san Tommaso. Riflessioni sull'emergenza dell'«esse» e la fondazione della libertà radicale*, LUP, Città del Vaticano 2014.

[115] «Philosophus *non accepit esse secundum quod dicitur actus entis* (...), sed accipit esse pro quidditate» (S. TOMÁS, *In III Sent.*, d. 8, q. 1, a. 5 ad 2^{um}).

En consonancia con esta determinación nocional del *actus essendi*, Fabro observa que el *esse* «... no es ni fenómeno ni número, ni sustancia ni accidente, es simplemente acto: pero mientras que el ser heideggeriano es dado en el fluir del tiempo para la conciencia del hombre, el ser tomístico expresa la plenitud del acto que se posee por esencia (Dios) o que reposa (*quiescit*) en el fondo de cada ente como la energía primordial participada que lo sostiene sobre la nada»[116].

Al *esse* se llega, como hemos ya dicho, a través de la reflexión intensiva, que es el rostro psicológico de la *reductio in fundamentum*. No es la conclusión de un silogismo, sino la potenciación máxima de la intencionalidad primaria del *ens* que gravita de manera constitutiva en torno al *esse* como a su acto.

Mientras que santo Tomás es el filósofo por excelencia de la reflexión intensiva, Heidegger se muestra como el abanderado de la abstracción dispersiva, ya que disuelve el ser en el evento del presentarse temporal. La fórmula última de esta reducción al fundamento es en Heidegger la disolución en el indiferenciado radical: «hay ser» o «el ser se da» (*es gibt Sein*). El acento está puesto en el impersonal darse del evento, más allá o más acá de toda trascendencia o inmanencia, finitud o infinitud, en la simple apertura de la presencia. La fórmula tomasiana es la fórmula de la participación, en el sentido de que el comienzo es el *ens*, plexo intensivo intencionado e intencionante universal en razón del *esse* que es su acto, pero que a nosotros se nos da, precisamente, en la síntesis de sujeto y acto: *id quod - est*. El *ens*, primer plexo, deviene

[116] «... non è né fenomeno, né noumeno, né sostanza, né accidente, è atto semplicemente: ma mentre l'essere heideggeriano è dato nel fluire del tempo per la coscienza dell'uomo, l'essere tomistico esprime la pienezza dell'atto che si possiede per essenza (Dio) o che riposa (*quiescit*) nel fondo di ogni ente come l'energia primordiale partecipata che lo sostiene sul nulla» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 43).

inmediatamente el primer nexo, y permite el pasaje a la afirmación rigurosa de la emergencia absoluta del *ipsum esse subsistens*. El principio de la «emergencia vertical» tomasiana está a las antípodas, por tanto, del principio de la «inmergencia horizontal» heideggeriana.

* * *

Decir *esse* es decir *acto del ente*: «Esse est idem quod actus entis»[117]. La vigorosa reflexión tomasiana en torno al *esse ut actus entis* retomada y repensada por Cornelio Fabro, se muestra, pues, más que suficiente para responder a la instancia de Heidegger. No sólo porque no ha dejado al *esse ipsum* sin ser pensado en metafísica, sino, sobre todo, porque ha sabido darle de manera absolutamente única el sentido resolutivo de acto emergente. Acto primero fundante, acto último completante, iluminante trascendental, presentante radical, continente actual y fundamento, el *esse* en el sentido tomasiano de *actus essendi* expresa la consistencia primaria de la realidad[118].

Hay, es cierto, una semejanza en la letra misma entre Heidegger y santo Tomás. Pero se trata de un paralelo entre el *esse entis* y el *Sein des Seienden* que se queda en la gramática, porque, como afirma Fabro, «... lo que le falta a Heidegger es justamente la noción especulativa del fascinante semantema "*esse entis*" (*Sein des Seienden*) come atto, porque fue enredado por la noción escolástico-moderna de *existentia*»[119]. O sea que Heidegger tiene las palabras,

[117] S. TOMÁS, *Quodl.* XII, q. 1, a. 1 ad 1^{um}.
[118] Cfr. C. FABRO, «Il nuovo problema...», 486.
[119] «... ciò che manca ad Heidegger è quindi proprio la nozione speculativa del semantema fascinoso di *esse entis* (*Sein des Seienden*) come atto, perché egli è stato irretito dalla nozione scolastico-moderna di *existentia*» (C. FABRO, «L'interpretazione dell'atto...», 512).

pero no tiene el concepto; tiene expresiones aparentemente correctas, pero carece de la *noción especulativa* del ser como acto. Las palabras podrán ser las mismas, pero en la manera de pensar hay un abismo de diferencia. El *Sein* heideggeriano puede, sí, ser llamado «acto»; pero en un sentido totalmente distinto del sentido tomasiano. Se trata de «acto de presencia fenomenológica», un ser que no es, desde ya, un *producto* de la conciencia, pero que siempre y solamente es acto en cuanto que es *para* la conciencia, dado que se trata del acto del estar-presente para aquel existente que es siempre el hombre[120].

Para concluir la presente confrontación asumimos *sine glossa* las palabras terminantes de Cornelio Fabro, que condensan, en cierto modo, lo desarrollado en esta última parte de nuestro estudio:

> En la concepción tomística del ser el proceso al infinito del pensamiento formal es superado y dominado por la cualidad metafísica del *esse* como «acto» que parte y trasciende el círculo dialéctico de la negatividad: acto de todos los actos, el *esse* es el único acto que se impone en su realidad sin un contenido proprio; y por eso es sin límites, porque el *esse* no es y no tiene una esencia, sino que es la esencia la que tiene el *esse*. El *esse* es el acto sin añadidos, en las cosas finitas, en la naturaleza y en el alma, el *esse* es el acto actuante y, por consiguiente, el siempre presente y el presentificante. La «presencia de lo presente» heideggeriana es una denominación fenomenológica abstracta; el *esse* tomístico es el concreto acto metafísico de toda concreción[121].

[120] Es la fórmula última del inmanentismo heideggeriano, que no es un inmanentismo subjetivista, ni tampoco objetivista, sino inmanentismo horizontal antropológico de mera trascendencia óntica.

[121] «Nella concezione tomistica dell'essere il processo all'infinito del pensiero formale viene superato e dominato dalla qualità metafisica dell'*esse* come "atto" che spezza e trascende il cerchio dialettico della negatività: atto di tutti gli atti, l'*esse* è l'unico atto che s'impone nella sua realtà, senza un proprio contenuto e

El *Sein* heideggeriano es «ser» sin la «esencia» más profunda del ser, es un ser *light*. El *esse* tomasiano es el acto por excelencia, acto emergente en sentido fuerte. Por lo tanto, y es la última palabra del contraste, mientras que el *Sein* de Heidegger se inmerge irremediablemente en la inmanencia de la temporalidad disolvente, el *esse* de santo Tomás reivindica la máxima positividad metafísica en todo el espectro de su actuación, porque siendo acto fundante en el *ens*, emerge sobre la esencia y, emergiendo, el *esse participatum* se eleva a su vez para fundarse de manera vertical en la verdadera y suprema trascendencia del *ipsum esse subsistens*.

perciò è senza limite perché l'*esse* non è e non ha un'essenza, ma è l'essenza che ha l'*esse*. L'*esse* è l'atto senz'aggiunta: nelle cose finite, nella natura e nell'anima, l'*esse* è l'atto attuante e quindi il sempre presente e presentificante. La "presenza del presente" heideggeriana è una denominazione fenomenologica astratta, l'*esse* tomistico è il concreto atto metafisico di ogni concretezza» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 68).

CONCLUSIÓN

PARA VOLVER A PENSAR EL SER EN METAFÍSICA

Llegados al final de nuestro árduo camino estamos en condiciones de ensayar una mirada retrospectiva para recoger los puntos conclusivos. El objetivo que nos habíamos propuesto era el de mostrar la actualidad del tomismo (esencial) a la luz de las exigencias de la *Fides et Ratio*. Y decíamos que esta actualidad se podía fundamentar en tanto y en cuanto el tomismo reivindicase con justicia el rótulo de «filosofía del ser» (*philosophia essendi*), mas no de cualquier manera, sino de manera eminente y característica.

El primer capítulo, precisamente, intentaba, en un momento inicial, exponer la vehemente exhortación de la encíclica a recuperar la metafísica como filosofía del ser. Pero el lenguaje sumamente específico usado para presentar este reclamo nos permitía entrever que no se hablaba simplemente de «filosofía realista» sin más o que, en todo caso, en el concepto de *philosophia essendi* se encerraba también una alusión a algo aún más profundo. Eso más profundo era el *tomismo*, según se desprendía del imparcial análisis de los textos. Por eso en un momento posterior del primer capítulo tuvimos que detenernos a estudiar con más detenimiento lo que se entiende por «tomismo». La conclusión a que nos llevaba esta consideración era múltiple. Ante todo, una definición más clara del tomismo originario, de manera que la especulación tomasiana se nos

mostraba como la superación comprehensiva en una armonía vital de la participación platónica y el acto aristotélico. Junto con ello, habíamos también alcanzado la «desmitologización» de la opinión corriente que solía interpretar a santo Tomás como un Aristóteles «bautizado». En la misma dirección, se nos hacía posible mostrar cuán grande era la diferencia entre el tomismo originario y la escuela tomista y, al mismo tiempo, presentar lo que Fabro llamaba agudamente «tomismo esencial», es decir, el auténtico tomismo repensado y vivamente confrontado con la tradición filosófica posterior.

Si el tomismo se mostraba como *philosophia essendi* y como la filosofía que sabía vivir *de* a la vez que emerger *sobre* la tradición filosófica precedente, no quedaba con ello dicho que mereciera el título de *philosophia essendi* de manera eminente. Por eso nos pareció correcto iniciar una reflexión no ya *ad intra* sino *ad extra*, en orden a sopesar la consistencia y el vigor especulativo de la reflexión tomasiana acerca del ser. Esta opción nos pareció más efectiva que la de una simple narración «sistemática» de la doctrina tomasiana acerca del ser; aunque también más arriesgada. Se trataba, en efecto, de la confrontación con los dos pensadores que más explícita y profundamente se han dedicado al problema del ser desde los tiempos de santo Tomás en adelante. Nos animaba a dar este paso la afirmación de la *Fides et Ratio*, según la cual una auténtica *philosophia essendi* tenía que ser capaz de dialogar con la tradición filosófica precedente, pero también abrir los oídos a la tradición filosófica más reciente. Nos animaba también la autoridad y la sugerencia de Cornelio Fabro que había dedicado notables páginas al asunto, y la convicción personal del valor incomparable del descubrimiento tomista del ser como acto.

El primer autor que merecía nuestra atención era, pues, Hegel. Así, el capítulo segundo se iniciaba con un análisis de su convergencia divergente o divergencia convergente con santo Tomás. Dos colosos del pensamiento que, distantes en las cimas, como las montañas, presentaban interesantes vasos comunicantes en

lo profundo. El momento más hondo de este encuentro era, precisamente, el de la instancia hegeliana del comienzo. Para Hegel era posible a la razón filosófica un discurso perfectamente acabado, un discurso científico sistemático que desentrañase las leyes de la realidad. Por eso la clave era el comienzo. El comienzo (*Anfang*) era, para Hegel, el puro ser (*das reine Sein*) y, coherentemente, él concebía la realidad como el desplegarse y el desarrollarse en sí mismo del espíritu en el puro elemento del ser, de tal manera que el ser era puesto en el inicio, en el medio y en el fin del discurso filosófico. El ser pleno (*das erfülltes Sein*) concluía la dinámica del comienzo mostrándose como la totalidad concreta, como el concepto enriquecido con todas sus determinaciones.

Pero si es verdad que para Hegel el comienzo era el *reines Sein*, no menos cierto es que este puro ser era un *leeres Sein* y, en consecuencia, como indiferenciado y carente de determinaciones, idéntico a la nada. De ahí que, luego de criticar fuertemente esta identidad dialéctica de ser y nada, estimásemos con Fabro que la solución ofrecida por el gran pensador alemán resultaba insatisfactoria. A pesar de ello, reconocíamos que la instancia del comienzo tenía su valor y, por lo tanto, el desafío quedaba abierto.

Al volver la mirada hacia santo Tomás, lo primero que atraía nuestra atención es que también allí era posible encontrar una instancia del comienzo. Sin embargo, él no comenzaba desde el ser vacío y abstracto sino desde el *ens*. *Ens – id quod est – id quod habet esse*. El comienzo tomasiano se presentaba como un plexo sintético, y con ello se excluía automáticamente la posibilidad de agotar con las solas fuerzas de la razón el discurso filosófico o científico de la realidad, y, a la vez, se satisfacía con creces la tensión dinámica del comienzo hegeliano. En efecto, el plexo sintético originario de *ens-esse* se mostraba como indeterminadísimo en la línea del contenido *–id quod–* y como determinadísimo en la línea del acto *–est, habet esse–*, y, por lo tanto, ponía una tensión «dialéctica» que exigía una resolución. Así se daba el pasaje del *ens per participationem* al *ipsum esse subsistens* y se lograba dar

satisfacción también a la noción intensiva terminal de ser que proponía Hegel.

Esta noción intensiva hegeliana era una noción contenidista del ser. Se trataba del ser como cúmulo de todas las perfecciones. Pero no se hablaba con claridad del ser como acto y se sacrificaba, ante el ser pleno, la consistencia ontológica de lo finito. Por eso parecía más pertinente la reflexión heideggeriana. El capítulo tercero se mostraba particularmente problemático por la diversidad de temáticas que había que abordar. No era cuestión de arbitrio sino «de la cosa misma». Porque Heidegger había acusado a todo occidente de haber olvidado el ser, desde Platón en adelante inclusive, y era necesario mostrar las líneas fundamentales de su discurso. Asímismo, teníamos que referirnos a la parte constructiva de su pensamiento, en la cual él intentaba ofrecernos su respuesta a la pregunta que interroga por el ser.

La metodología de base de este capítulo era semejante a la del anterior. En cuanto al contenido, a la vez que se aceptaba la crítica al esencialismo en la instancia de Heidegger acerca del olvido del ser, se rechazaba su lectura simplista de la historia que no tenía en cuenta el caso más excepcional de todos los tiempos, es decir, el de santo Tomás. Había una seria «laguna» hermenéutica en la manera de leer la interpretación tomasiana de la creación, que denotaba un malentendido de base. A nosotros nos parece que este malentendido pone en cuestión el pensamiento heideggeriano desde la raíz. Ciertamente, toda su crítica a la filosofía postparmenidiana se concentraba en la denuncia de la prioridad otorgada a la esencia y a la síntesis, con lo que se dejaba de lado el momento del acto. Sin embargo, su manera de entender el acto no le permitía dar al ser toda la relevancia que le correspondía y, por eso, su *resolutio* no era en el ser como acto y fundamento sino, en definitiva, sobre el ser como evento horizontal. De esta manera, el ser era asimilado a las coordenadas de la temporalidad, horizontalizado, humanizado e historicizado, y depotenciado en su carácter emergente.

Santo Tomás, como contrapartida, se mostraba como el emblema del pensamiento esencial, que no se vuelca sobre el contenido sino sobre el acto. Tampoco para él «pensar» equivalía sin más a «representar» ni «ser» a «realidad». Pero su manera de entender el ser como acto se hallaba en las antípodas de la manera de entenderlo por parte de Heidegger. Mientras que Heidegger lo entendía en la dispersión extensiva de la temporalidad, santo Tomás lo entendía en la concentración intensiva de la propia riqueza. Porque, según la manera de sentir del santo Doctor, mientras que al *esse* lo participan todas las cosas que son, el *esse* no participa de nada. Desde esta perspectiva, todas las demás perfecciones quedaban relegadas al rango de *potentia* con respecto al *esse*, que se mostraba como el *actus omnium actuum, etiam ipsarum formarum* –una expresión que no puede salvarse de ninguna manera en un *aristotelismo* riguroso–. Por lo tanto, el *esse* tomasiano reivindicaba de manera eminente y única el carácter de acto, ya que el *esse* se manifestaba como el acto real por antonomasia, y se podía responder a Heidegger que, si bien la gran tradición filosófica occidental –aún matizando la observación– se había olvidado del ser, ciertamente no santo Tomás. Pero no sólo esto, sino que, además, se podía satisfacer la instancia heideggeriana de la diferencia ontológica entre el ser y el ente, la interpretación heideggeriana del ser como presencia y, más todavía, crear una rendija para un auténtico pasaje a la trascendencia, abriendo así un rayo de luz para una recuperación de la Metafísica. La confrontación con Heidegger nos daba la posibilidad, finalmente, de ofrecer una determinación nocional del *esse* tomasiano y de la manera en que se puede llegar a abordar su problemática, exclusivamente metafísica.

He aquí, pues, el itinerario recorrido. Nosotros creemos que queda sólidamente fundada nuestra tesis: el tomismo esencial es actual, ante todo, porque realiza de manera eminente la razón de *philosophia essendi*, según el pedido de la *Fides et Ratio*. Sintetizamos los motivos:

1) Santo Tomás no habla nunca de la *existentia* sino del *ipsum esse* o *actus essendi*. Esto solo basta para distinguir su postura de la opinión de toda la escolástica realista en general. Por consiguiente es *philosophia essendi* en un sentido mucho más preciso y profundo que cualquier tipo de realismo, escolástico o no.

2) El tomismo esencial es, además, la *philosophia essendi* por antonomasia porque, a la vez que asumiendo y superando las más profundas contribuciones de la gran tradición filosófica precedente, está en condiciones de sostener airosamente una confrontación positiva con los pensadores que más explícita y, quizás, profundamente, han sentido el reclamo del ser, es decir, Hegel y Heidegger.

La consecuencia, entonces, se sigue y nuestra tesis está demostrada. Es decir, si el tomismo esencial escapa al formalismo, si el tomismo esencial es capaz de satisfacer la instancia del primado del acto, si el tomismo esencial es capaz de realizar un comienzo resolutivo e iluminar especulativamente el *ens* en el *esse*, de manera que el primer plexo devenga el primer nexo y quede abierto para la conciencia el itinerario del *ens-esse* al *ipsum esse subsistens*, entonces es claro que el tomismo esencial es *philosophia essendi* no sólo por cuestión semántica, no sólo por un motivo histórico de nomenclatura externa, sino por la dinámica interna de la cosa.

¿Es verdad, entonces, que «el ser mismo permanece no pensado en metafísica»[1], que el acceso al ser como tal le está velado para siempre y «por definición»? Estamos convencidos de que no. Al contrario, el *ipsum esse* es la gran novedad de la metafísica tomasiana: «El *esse* como "actualitas absoluta" es la novedad de la

[1] «Das Sein selbst bleibt in Metaphysik ungedacht» (M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, 316).

metafísica tomística del ser como acto intensivo, ignorada por Aristóteles, obliterada en la mismísima Escuela tomista y rechazada despues por la orientación formalista de la Escolástica»[2].

Pero si el tomismo esencial es reflexión en torno al ser como acto, no se lo debe confundir con un simple «realismo» sin más; el poder enorme de la reflexión tomasiana y fabriana en torno al *actus essendi* es de estricto alcance metafísico y, por consiguiente, no se confunde con la simple firme afirmación –pase la bárbara manera de expresarse– de la realidad del mundo finito extramental, sino que es aquella especulación metafísica que, precisamente por gravitar en torno al *actus essendi*, está en condiciones de explicar y fundamentar de manera inequívoca los principios internos que son las condiciones estructurales que constituyen el mundo real. Cuando los «realistas» en general hablan de «el ser», ellos entienden «realidad», «las cosas», «el mundo», «la consistencia de lo extramental». Lo que estamos diciendo nosotros intenta ser algo más que esto. No se trata de la simple afirmación del valor de «realidad» de las cosas. Al hablar de *actus essendi* el tomismo esencial entiende referirse al «ser» como un acto, el más importante de ellos, el acto más profundo, el acto más interno, el acto más perfecto, el acto más «acto» de todos los actos. Se trata de un principio intimísimamente interno a «las cosas», el principio que las pone y sostiene en la realidad; mas no como una causa eficiente, productiva, ni tampoco como la causa formal, que es parte interna de la esencia, sino como aquello que es acto *de* la esencia aunque no *en* la esencia... *formalissimum omnium.* Se trata de un acto que la esencia *tiene*, mas no como constitutivo interno –eso es el acto formal–, sino como el

[2] «L'*esse* come "actualitas absoluta" è la novità della metafisica tomistica dell'essere come atto intensivo, ignota ad Aristotele, obliterata nella stessa Scuola tomistica e respinta poi dall'indirizzo formalistico della Scolastica» (C. FABRO, *Tomismo...*, 78).

acto que pone en acto el constitutivo interno, es decir, la esencia tiene el *esse* como una potencia que entra en composición con el acto que la actualiza. La manera de sentir de santo Tomás, vale la pena decirlo nuevamente, es totalmente original[3].

A este aspecto positivo, ya de gran precio, el tomismo auténtico añade dos méritos inestimables. Primero que nada, por comenzar desde el *ens-esse*, satisface la exigencia hegeliana del comienzo sin presupuestos y, más aún, por la dialéctica real de la participación, puede llegar a recuperar el valor *intensivo-emergente* del *ipsum esse*, sin tener que disolver la consistencia ontológica de lo finito. A esto se agrega no sólo que el tomismo originario escapa a la crítica de Heidegger referente al olvido del ser, ubicándose «en la tangente de la historia», sino que es el único que satisface explícita y radicalmente la exigencia de la emergencia del *ser como acto*: el *esse est actus entis in quantum ens*. Compartimos plenamente el juicio de Fabro:

> Sin la concepción tomística del *ens-esse* no veo cómo se podría responder eficazmente a las instancias radicales de nulificación de lo real y escapar, por consiguiente, a la disolución historicista de Hegel y de Heidegger[4].

El pensamiento tomasiano no puede llevar al nihilismo; más bien es el mejor antídoto contra él: nos lleva a casa. La realidad es nuestra casa, la realidad es nuestra patria: he aquí todo el tomismo

[3] «L'*esse* riceve la qualifica essenziale e distintiva di "actus" primo e ultimo così ch'esso è l'unico atto che può e deve esistere "separato" ed è Dio stesso, ottenendo così una posizione metafisica incomparabile. Le creature sono in quanto hanno l'*esse* partecipato, ch'è l'atto profondo quiescente, *inaccessibile* direttamente sia alla sfera percettiva come a quella formale: esso è proprio della considerazione metafisica ed *è esclusivo della metafisica tomistica*» (C. FABRO, *Partecipazione...*, 62 – última cursiva nuestra).

[4] «Senza la concezione tomistica dello *ens-esse* non vedo come si potrebbe rispondere efficacemente alle istanze radicali di nientificazione del reale e sfuggire quindi alla dissoluzione storicistica di Hegel e Heidegger» (C. FABRO, *Tomismo...*, 365).

auténtico. Es la reflexión tomasiana sobre el *actus essendi* la que nos permite fundar especulativamente nuestra «familiaridad con la realidad», ese mirar la realidad con naturalidad, ese sentirnos en la realidad como en casa... El pensamiento de santo Tomás no es pensamiento débil. No es tampoco pensamiento fuerte. Es mucho más que eso. Es pensamiento *intensivo*. Es *pensamiento esencial*.

Y con esta última observación nos acercamos al final de nuestro trabajo.

Comenzábamos haciendo referencia al magisterio y queremos concluir haciendo referencia al magisterio. Fabro indicaba que la segunda parte del discurso del Santo Padre con ocasión del primer centenario de la encíclica *Æterni Patris* ponía de relieve «... la originalidad de la noción tomística de *esse* o *actus essendi* y su carácter de fundamento tanto con respecto a todo el ámbito de la especulación cristiana como con respecto al encuentro, o sea, al diálogo, con el pensamiento moderno»[5]. Y seguía diciendo que «con il discorso tomistico di Giovanni Paolo II» se abre una nueva era para la especulación cristiana, es decir, la «vía para un tomismo dinámico y creativo a partir de sus fundamentos, sobre todo el de la noción intensiva de ser o *actus essendi*, que es el acto de todo acto»[6]. Este «discurso tomístico» del Papa, le permitía a Fabro proyectar la esperanza de una nueva *Æterni Patris*, no ciertamente repetitiva, sino creativa:

[5] «... l'originalità della nozione tomistica di *esse* o *actus essendi* e il suo carattere di fondamento sia rispetto a tutto l'ambito della speculazione cristiana sia all'incontro ossia dialogo col pensiero moderno» (C. FABRO, «Significato e missione ecclesiale di san Tommaso d'Aquino nel magistero di Giovanni Paolo II», *Ecclesia Mater* 18 [1980] 41).

[6] «... via per un tomismo dinamico e creativo a partire dai suoi fondamenti, soprattutto quello della nozione intensiva di essere o *actus essendi* ch'è l'atto di ogni atto» (C. FABRO, «Significato e missione...», 41-42).

> Una nueva *Aeterni Patris*, que no fuera una conmemoración simplemente enfática y pragmática, sino creativa para la vida de la Iglesia en el mundo contemporáneo según el impulso del último Concilio, tendría que cortar las amarras de las polémicas anquilosadas y lanzarse mar adentro, impulsada por el soplo creativo del Espíritu (...). Ante todo, con la superación del formalismo de la malentendida abstracción formal escolástica (...), después, con la apertura del tomismo al hombre esencial como protagonista de la tensión de la libertad siempre en acto entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal... sobre el trasfondo y horizonte sostenido e iluminado por el acto de ser que tiene en el espíritu creado, y por tanto también en el hombre, un sujeto absoluto de ser y de obrar por participación[7].

Fabro hablaba «nostálgicamente» del «tomismo del futuro». A nosotros nos parece que su nostalgia era «profética». Y que el tomismo del futuro es el tomismo de hoy. La nueva *Æterni Patris* ha sido escrita. El tomismo esencial ha encontrado el espacio para mostrar con solidez su indestructible consistencia especulativa, y se presenta, por tanto, en condiciones de sostener una reflexión filosófica profunda y sólida. Por la capacidad de fundar teoréticamente de manera incontrovertible la experiencia más humana de todas, la experiencia del *ens-esse*, es decir, la experiencia

[7] «Una nuova *Aeterni Patris*, che non fosse una commemorazione puramente enfatica e pragmatica ma creativa per la vita della Chiesa nel mondo contemporaneo secondo la spinta dell'ultimo Concilio, dovrebbe tagliare gli ormeggi alle polemiche anchilosate e portarsi al largo, spinta dal soffio creativo dello Spirito (...). Vale a dire, anzitutto con il superamento del formalismo della malintesa astrazione formale scolastica (...); poi con l'apertura del tomismo all'uomo essenziale come protagonista della tensione della libertà sempre in atto fra il vero e il falso, fra il bene e il male... sullo sfondo od orizzonte sostenuto e illuminato dall'atto di essere che ha nello spirito creato, e pertanto anche nell'uomo, un soggetto assoluto di essere e di operare per partecipazione» (C. FABRO, *Introduzione a san Tommaso*, Milano 1997[3], 284).

del anclarse del pensamiento humano en la realidad, el tomismo esencial puede garantizar el éxito de la vida del espíritu en todas las dimensiones de actuación de la conciencia, ya que se presenta como un canto triunfal al ser sobre la nada, a la libertad sobre el determinismo, al bien sobre el mal, al obrar sobre el hacer, a la ética sobre la técnica, a la persona sobre la cosa, a la gracia sobre el pecado y al *ipsum esse subsistens* sobre todas las cosas[8].

Por consiguiente, el aporte del tomismo originario y de su fiel prolongación que es el tomismo esencial de Cornelio Fabro –se lo comparta o no: es otra cuestión– consiste en *pensar al ser de una manera originalísima*, de una manera que no se ha dado nunca ni antes ni después en la historia del pensamiento y que se hace más notoria –por modo de contraste, si se quiere– después de lo que Hegel y Heidegger dijeron en filosofía. Esta manera única de pensar el ser, a la luz del apremiante llamado de la *Fides et Ratio*, se muestra máximamente actual.

La Iglesia no quiere que pongamos metas demasiado modestas a nuestro filosofar. Y nos exhorta a la audacia de la razón, que exige, digámoslo claramente, un nuevo viraje radical, más radical aún que el giro copernicano: se trata del desafío de volver a «pensar el ser (*esse ut actus*) en Metafísica», para volver a la Metafísica. Es también la propuesta del tomismo esencial.

[8] Para Juan Pablo II la filosofía de santo Tomás «... podría ser incluso llamada filosofía de la proclamación del ser, *canto en honor del existente* – [*potrebbe essere addirittura chiamata filosofia della proclamazione dell'essere, il canto in onore dell'esistente*]» (JUAN PABLO II, *Discurso*, 17.09.79, *Insegnamenti...* II, 2 [1979], 1184 – cursiva nuestra).

BIBLIOGRAFIA

AA. VV., *Essere e libertà*, Fs. Cornelio Fabro, Rimini 1984.

ARISTÓTELES, *Metaphysica*, ed. M. Jaeger, Clarendon Press, Oxford 1957.

BASTI G. - PERRONE A. L., *Le radici forti del pensiero debole. Dalla metafisica, alla matematica, al calcolo*, Il Poligrafo, Padova 1996.

BLOCH E., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962[2].

BRITÔ E., «Connaissance et inconnaissance de Dieu selon Thomas d'Aquin et Hegel», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 63 (1987) 327-353.

———, «La bonté de Dieu selon Thomas d'Aquin et Hegel», *Science et Esprit* 39 (3/1987) 281-300.

———, «Nommer Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel», *Revue théologique de Louvain* 19 (1988) 160-190.

———, «Dieu est-il simple? Thomas d'Aquin et Hegel», *Nouvelle revue théologique* 110 (1988) 514-536.

———, «Dieu en mouvement? Thomas d'Aquin et Hegel», *Revue des sciences religieuses* 62 (1988) 111-136.

———, «La volonté en Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel», *Revue Philosophique de Louvain* 75 (1989) 391-426.

———, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, PUF, Paris 1991.

DALLEDONNE A., *Cornelio Fabro. Essere e libertà come fondamenti del tomismo essenziale*, SEAM, Roma 2001.

———, «Cenni sul pensiero e sull'opera del padre Cornelio Fabro», en *Cornelio Fabro pensatore universale*, ed. A. Dalledonne – R. Goglia, Frosinone 1996, 19-50.

FABRO C., *Dall'essere all'esistente*, Morcelliana, Brescia 1965[2].
———, *Esegesi tomistica*, PUL, Roma 1969.
———, *Giorgio G. F. Hegel. La dialettica*, OC 8, Edivi, Segni 2012.
———, «Il nuovo problema dell'essere e la fondazione della metafisica», *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 (2-4/1974) 475-510.
———, «Il ritorno al fondamento. Contributio per un confronto fra l'ontologia di Heidegger e la metafisica di san Tommaso d'Aquino», *Sapienza* 26 (1973) 265-278.
———, *Introduzione all'ateismo moderno*, OC 21, Edivi, Segni 2013.
———, *Introduzione a san Tommaso*, Ares, Milano 1997[3].
———, «L'interpretazione dell'atto in San Tommaso e Heidegger» en *Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario. Atti del Congresso internazionale (Roma-Napoli 17-24 aprile 1974)*, Napoli 1974, 505-517.
———, *L'uomo e il rischio di Dio*, OC 22, Edivi, Segni 2014.
———, «La dialettica della prima e seconda immediatezza nella soluzione-dissoluzione dell'assoluto hegeliano», *Aquinas* 24 (2-3/1981) 245-278.
———, «La libertà in Hegel e san Tommaso», *Sacra Doctrina*, 66 (1972) 165-186.
———, *La nozione metafisica di partecipazione*, OC 3, Edivi, Segni 2005.
———, *La svolta antropologica di Karl Rahner*, OC 25, Edivi, Segni 2011.
———, *La trappola del compromesso storico. Da Togliatti a Berlinguer*, OC 29, Edivi, Segni 2015.
———, *Libro dell'esistenza e della libertà vagabonda*, ed. Rosa Goglia, Piemme, Casale Moferrato 2000.
———, *Partecipazione e Causalità*, OC 19, Edivi, Segni 2010.
———, *Participacion et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Univ. de Louvain, Paris-Louvain 1961; rist. Bibliothèque de la Revue thomiste, Paris 2015.
———, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983.

———, «Significato e missione ecclesiale di san Tommaso d'Aquino nel magistero di Giovanni Paolo II», *Ecclesia Mater*, 18 (1980) 36-42.
———, «Tomismo di domani», *Aquinas* 9 (1966) 12-27.
———, *Tomismo e pensiero moderno*, PUL, Roma 1969.

GARRIGOU-LAGRANGE R., *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1936[4].
GEIGER L.-B., *La participation dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, 1953[2].
GIANNATIEMPO A., *Il «cominciamento» in Hegel*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1983.

HEGEL G.-W.-F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), en *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften (= GW), Bd. 20, ed. Meiner, Hamburg 1992.
———, *Phänomenologie des Geistes*, GW 9, Meiner, Hamburg 1980.
———, *Religionsphilosophie*, GW 17, Meiner, Hamburg 1987.
———, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Bd. 3, hrsg. Michelet, Dunker-Humblot, Berlin 1840.
———, *Wissenschaft der Logik - I*, GW 21, Meiner, Hamburg 1985.
———, *Wissenschaft der Logik - II*, GW 12, Meiner, Hamburg 1981.

HEIDEGGER M., *Brief über den Humanismus*, en *Gesamtausgabe* (= GA) Bd. 9, hrsg. F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 313-364.
———, *Das Ding*, GA 7, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 165-188.
———, *Der Spruch des Anaximander*, GA 5, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, 321-374.
———, *Der Ursprung des Kunstwerkes*, GA 5, Klostermann, Frankfurt am Main 1977, 1-74.
———, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
———, *Identität und Differenz*, GA 11, Klostermann, Frankfurt am Main 2006.

———, *Nachwort zu: «Was ist Metaphysik?»*, GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 303-312.
———, *Nietzsche*, GA 6, Klostermann, Frankfurt am Main 1997.
———, *Sein und Zeit*, GA 2, Klostermann, Frankfurt am Main 1977.
———, *Überwindung der Metaphysik*, GA 7, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 67-98.
———, *Vom Wesen des Grundes*, GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 123-176.
———, *Was ist Metaphysik?*, GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 103-122.
———, *Zur Seinsfrage*, GA 9, Klostermann, Frankfurt am Main 2000, 385-426.
HOCEDEZ E., *Quaestio de unico esse in Christo a doctoribus saeculi XIII disputata. Textus et documenta* (series Theologica 14), Roma 1933.

JUAN PABLO II (S.), *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 2. IX, 1, en *La Traccia*, Roma 1979, 1986.
———, «Litterae Encyclicae cunctis catholicae Ecclesiae episcopis de necessitudinis natura inter fidem et rationem», *AAS* 91 (1999) 5-88.

KANT I., *Kritik der reinen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. v. d. Königlich Preuzischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1911.
KIERKEGAARD S., «Postilla conclusiva non scientifica alle "Briciole di filosofia"», en *Opere*, ed. Cornelio Fabro, t. II, Casale Monferrato 1995, 123-781.

LEÓN XIII, «Litterae Encyclicae cunctis catholicae Ecclesiae episcopis de philosophia christiana ad mentem sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelicis instauranda», en *ASS* 12 (1879) 255-284, 97-115.
LOBATO A. (ed.), *Homo Loquens. Uomo e linguaggio – pensiero, cervelli e macchine*, Roma 1989.
LOTZ J.-B., *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Analecta Gregoriana vol. XCIV (Series Facultatis Philosophicae 7), PUG, Romae 1972.
———, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein*, Neske, Pfullingen 1975.

MANSER G., *Das Wesen des Thomismus*, Freiburg in der Schweiz 1949[3].
MONDIN B., *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso d'Aquino*, Bologna 1991.

PANGALLO M., *L'essere come atto nel tomismo essenziale di Cornelio Fabro*, (Studi Tomistici 32) LEV, Roma 1987.

ROMERA L., *Pensar el ser. El conocimiento del «Actus Essendi» según C. Fabro*, European University Studies, Bern-Berlin-Frankfurt am Main 1994.
ROSSI P. (ed.), *Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Bari 1992.

SÁNCHEZ SORONDO M., *Aristóteles y Hegel*, Herder, Buenos Aires - Roma 1987.
STEIN E., *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, ed. Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993.
SUÁREZ F., *Disputationes Metaphysicae*, en *Opera Omnia*, t. 26, Paris 1861.

TOMÁS DE AQUINO, *De Substantiis Separatis*, in *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita* (= OO), t. 40 D-E, Commissio Leonina, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1968.
———, *In duodecim libros Metaphysicorum commentarium*, ed. Cathala, Marietti, Taurini 1935.
———, *In librum Beati Dionysii De Divinis Nominibus expositio*, ed. Pera, Marietti, Taurini - Romæ 1950.
———, *Quæstiones De Quodlibet*, Marietti, Torino 1986[9].
———, *Quæstiones Disputatæ De Anima*, OO 24/1, Commissio Leonina - Du Cerf, Roma - Paris 1996.
———, *Quæstiones Disputatæ De Potentia Dei*, ed. Pession, en *Quaestiones Disputatæ*, t. II, Marietti, Torino 1964[10].
———, *Quæstiones Disputatæ De Veritate*, OO 22/1, Commissio Leonina, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1970.
———, *Scriptum super libri Sententiarum*, tt. 1-2., ed. Mandonnet, Lethielleux, Paris 1929.
———, *Sentencia libri Ethicorum*, OO 47/2, Commissio Leonina, Romæ ad Sanctæ Sabinæ 1969.

———, *Sentencia libri De Anima*, OO 45/1, Commissio Leonina - Vrin, Roma - Paris 1984.
———, *Summa Contra Gentiles*, ed. Leonina Manualis, Desclée-Herder, Romæ 1934.
———, *Summa Theologiæ*, BAC, Madrid 1962[3]; 1978[4].
———, *Super Boethii De Ebdomadibus expositio*, OO 50, Commissio Leonina - Du Cerf, Roma - Paris 1992.
———, *Super librum De Causis expositio*, ed. Saffrey, Nauwelaerts, Fribourg - Louvain 1954.

WEISHEIPL J., *Friar Thomas d'Aquino. His life, thought and works*, New York 1983[2].

ÍNDICE DE NOMBRES

Agustín de Hipona (S.): 29, 38, 146.
Alamanni C.: 55.
Ales Bello A.: 138, 189.
Aristóteles: 19, 38, 41-45, 48, 49, 67, 77, 85, 87, 89, 126, 127, 143, 144, 152, 155, 156, 174, 179.
Averroes: 38.
Avicebrón: 146, 148.

Basti G.: 125.
Bloch E.: 68.
Boecio: 38, 149, 162.
Britô E.: 66.

Carnap R.: 166.

Dalledonne A.: 51, 94, 156.

Egidio Romano: 56, 57.
Enrique de Gante: 57.

Fabro C.: *passim*.
Feuerbach L.: 95.

Garrigou-Lagrange R.: 29.
Geiger L.-B.: 37.
Giannatiempo A.: 77, 86.

Hegel G.-W.-F.: 16, 20, 34, 48, 63-67, 69-87, 89, 94-105, 107, 108, 111, 114, 115, 137, 151, 174-176, 178, 180, 183.
Heidegger M.: 5, 13, 16, 20, 32, 34, 62, 76, 113-146, 149-158, 160-162, 168-170, 172, 176-178, 180, 183.
Heráclito: 19, 123.
Hocedez E.: 55
Hume D.: 78.

Jaspers K.: 13.
Juan Pablo II (S.): 1, 13, 20-23, 25-34, 46, 181, 183.

Kant I.: 22, 48, 69, 78, 95, 96, 140, 141.
Kierkegaard S.: 13, 100.

León XIII: 47.
Locke J.: 78.
Lotz J.-B.: 115.

Malebranche N.: 80.
Manser G.: 47-49.
Marx K.: 22.
Mas D.: 55.
Mondin B.: 54.

Pangallo M.: 55.
Parménides: 19, 92, 123, 126, 142, 152, 156.
Perrone A. L.: 125.
Platón: 19, 38-45, 126, 139, 143, 176.
Proclo: 19, 20, 38, 39.

Protágoras: 11.

Rahner K.: 5.
Romera L.: 94.
Rossi P.: 68.

Sánchez Sorondo M.: 77, 89.
Schelling F.-W.: 69, 81, 102.
Simplicio: 42, 43.
Spinoza B.: 22, 29, 89.
Stein E.: 138.
Suárez F.: 129, 130.

Tomás de Aquino (S.): *passim*

Weisheipl J.: 41, 43.
Wittgenstein L.: 166.
Wolff Ch.: 96.

ÍNDICE GENERAL

PRESENTACIÓN DE LA SEGUNDA EDICIÓN 7

INTRODUCCIÓN 11

Capítulo I: LA ORIGINALIDAD ESPECULATIVA DEL TOMISMO COMO «PHILOSOPHIA ESSENDI» 21

1. Retornar a la metafísica: un gran reclamo de «Fides et Ratio» 23
   1.1. El pasaje del fenómeno al fundamento 24
   1.2. Filosofía del ser y filosofía tomista 28
2. Tomismo originario y tradición filosófica precedente 35
   2.1. Las fuentes del tomismo originario 37
   2.2. El método y la evolución de santo Tomás en la asimilación de las fuentes según la interpretación de Fabro .. 39
3. De la esencia del tomismo al tomismo esencial 46
   3.1. La reactivación de los estudios tomistas y el problema de la esencia del tomismo 46
      3.1.1. La noción metafísica de participación como expresión de la esencia del tomismo 47
      3.1.2. El «esse» intensivo y la noción metafísica de participación 51
   3.2. La posibilidad de un retorno a la Metafísica desde el tomismo esencial 54
      3.2.1. Tomismo originario y tomismo del pasado 55
      3.2.2. Tomismo esencial y tomismo del futuro 58

Capítulo II: EL TOMISMO ESENCIAL ANTE EL DESAFÍO DE LA INSTANCIA HEGELIANA 63

1. Una oposición radical: metafísica del absoluto trascendente y metafísica del trascendental absoluto 64
2. La convergencia antitética entre Hegel y santo Tomás 66

3. El problema del comienzo 77
3.1. Crítica hegeliana al idealismo trascendental kantiano 78
3.2. La «Voraussetzungslosigkeit» y la dialéctica del comienzo 80
4. Del comienzo hegeliano al comienzo tomasiano 90
4.1. Importancia y radicalidad del «comienzo» en filosofía 91
4.2. La insuficiencia de la respuesta hegeliana según Fabro 94
4.3. El primer pensamiento originario: «ens» 103
4.3.1. La exigencia del comienzo radical y la prioridad del «ens» tomasiano 104
4.3.2. El «ens» como primer plexo y primer nexo 108

Capítulo III: EL TOMISMO ESENCIAL ANTE LA DENUNCIA HEIDEGGERIANA DEL OLVIDO DEL SER 113

1. Una coincidencia... *per oppositam viam* 115
1.1. Sobre la posibilidad de hacer coincidir a Heidegger y santo Tomás 115
1.2. Lo que merecía consideración en el «proyecto-Heidegger» según Fabro 116
1.3. La convergencia antitética entre Heidegger y santo Tomás 118
2. La «triste» historia del ser según Heidegger 122
2.1. Dos extremos: del ἔστιν-εἶναι-φύσις de Parménides y Heráclito al nihilismo como conclusión inevitable de la filosofía occidental 123
2.2. El origen histórico-especulativo del olvido del ser 125
2.2.1. La declinación del ser en la filosofía clásica 126
2.2.2. Olvido del ser y creacionismo cristiano 127
A) La creación interpretada según el modelo del artífice y el plexo de materia y forma 128
B) La «actualitas» del producto y el plexo escolástico de «essentia» y «existentia» 129
2.2.3. Formalismo escolástico y «formalismo» moderno 131
3. La parte constructiva del pensamiento heideggeriano 133
3.1. El ser es iluminación y presencia 134
3.2. El ser coincide con la nada 136
3.3. El ser es el trascendente-inmanente 138
4. La asunción-superación de la instancia heideggeriana en el tomismo esencial 141
4.1. La historia del pensamiento humano según santo Tomás 142

4.2. Insuficiencia de la posición de Heidegger según Fabro 143
4.2.1. Una lectura simplista de la historia de la filosofía occidental 144
4.2.2. Una comprensión defectuosa de la noción de creación 145
4.2.3. Heidegger queda atado al principio de inmanencia 150
4.3. La emergencia del «esse» como acto 153
4.3.1. La crítica fabriana al esencialismo 153
4.3.2. «Esse» tomasiano y «Sein» heideggeriano 155
4.3.3. El primado vertical del «esse» tomasiano 157
A) Densidad intensiva y fuerza expansiva del plexo originario de «ens-esse» 157
B) El pensamiento «esencial» y la distinción de composición real de «essentia» y «actus essendi» 161
C) «Reductio in fundamentum» y determinación nocional del «esse» tomasiano 166

CONCLUSIÓN: PARA VOLVER A PENSAR EL SER EN METAFÍSICA 173

Bibliografía 185

Índice de nombres 191

Índice general 193